العدد الثالث والعشرون • رمضان - شوّال - ذو القعدة ١٤٠٠ هـ
• يوليه - اغسطس - سبتمبر ١٩٨٠م

مجلّة المسلم المعاصر

إهـــــــداء٢٠٠٦

المرحوم الدكتور/ علي حسين كرار

القاهرة

المسلم المعاصر

فصلية فكرية تعالج شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية

العدد الثالث والعشرون رمضان - شوال - ذو القعدة ١٤٠٠ هـ
يوليه - اغسطس - سبتمبر ١٩٨٠ م

صاحب الامتياز ورئيس التحرير المسئول
الدكتور جمال الدين عطية

● ص . ب : ١١٩٤٢٩ بيروت ● سعر النسخة : ٥٠٠ ق . ل .
● مؤقتاً : ص . ب : ٢٨٥٧ الكويت ● الاشتراك السنوي : ٢٠ ل . ل .

محتويات العدد

كلمة التحرير

بحوث :

رسائل :

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

الثابت والمتغير

قلنا في العدد الماضي أن التغير هو الأصل في الحياة، وأن الاباحة هي الأصل في أحكام المعاملات...

وأحكام الإسلام تعكس هذه النظرة، فبعضها يمثل التغير وبعضها يمثل القيم الثابتة التي هي مقاييس للحكم على اتجاه التغير، وهنا يثور التساؤل:

ما هو الثابت وما هو المتحرك من قواعد الإسلام؟

هل معيار التفرقة موضوعي أو شكلي؟

المعيار الشكلي: يكتفي بالبحث عن دليل خارجي كالنص على أن حكماً بعينه من الثوابت أو المتحركات أو كاعتبار أن تفصيل حكم ما دليل على ثباته وإجمال حكم آخر دليل على قابليته للتغير..

والمعيار الموضوعي: يبحث في طبيعة الحكم للتوصل إلى معرفة إن كان من الثوابت التي لا تقبل التغير أو كان مما يقبل بطبيعته التغير..

في مجال البحث عن معيار شكلي:

إذا اعتبرنا أن المفصل من الأحكام ثابت والمجمل متغير، ننظر فيما ورد من آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي الأمين في مسائل الأحكام (وكتب آيات

الأحكام وأحاديث الأحكام قد اعتنت بحصرها) فما وجدناه قد جاء بتنظيم مفصل كما هو الحال في أحكام الميراث مثلاً يكون من الثوابت، وما وجدناه قد جاء بأحكام مجملة متناثرة لا تغطي الموضوع بكامله يكون من المتغيرات . . .

وقد يرى البعض أن الربط بين تفصيل الحكم واعتباره ثابتاً إنما هو اجتهاد يقبل الخطأ والصواب، وأن المعيار الشكلي الأولى بالاعتبار هو أن الأحكام القطعية الورود والدلالة هي الثوابت وما عداها متغير، أو انّ ما نص القرآن أو الحديث على كونه حكماً ثابتاً إلى يوم الدين يكون كذلك، وباقي الأحكام المسكوت عن دوامها تكون من المتغيرات . .

في مجال البحث عن معيار موضوعي:

أول ما يستوقفنا أن مسائل العقيدة من الثوابت لأنها تتعلق بالحق الذي لا يتغير ثم تأتي مسائل العبادات بمعنى الشعائر وهي بطبيعتها توقيفية لا عقلية والأصل فيها الاتباع لأنها الطريق الذي رسمه الخالق لاتصال المخلوقات به ومجال التغيير في هذا الباب محدود بطبيعته . .

ثم تأتي قواعد الأخلاق وهي مثل عليا ومعالم ثابتة لضبط السلوك الفردي والاجتماعي فهي بطبيعتها من الثوابت وإن تغيرت صورها التطبيقية . .

ثم تأتي تنظيمات الأسرة ويتوقف اعتبارها من الثوابت على نظرتنا إلى الأسرة كنواة للمجتمع الانساني ومدى قبول هذا المبدأ للتغيير إن لم يكن في أساسه فعلى الأقل في صوره وتفريعاته، مما يجعلنا نفرق بين التنظيمات الأساسية والتنظيمات الفرعية في هذا الخصوص . .

ثم تأتي سائر التنظيمات للعلاقات بين الدول وبين الدولة والأفراد وبين الأفراد بعضهم البعض، وهنا يمكن التفريق بين المبادىء الكلية والمقاصد العليا وبين الأحكام الفرعية التطبيقية، فيكون النوع الأول من الثوابت بطبيعته والنوع الثاني من المتغيرات بطبيعته كذلك.

جمال الدين عطية

الرّسول والتفرقة العنصرية

د. عبدالعزيز كامل

(١) مدخل

هذه الدراسة متابعة لبحث عنوانه «الاسلام والتفرقة العنصرية» سبق أن نشرته للكاتب هيئة اليونسكو (١٩٧٠ م) في سلسلة عنوانها «التفرقة العنصرية والفكر الحديث» متناولة موقف الديانات والمذاهب الفلسفية الكبرى من هذه المشكلة[١].

وانتهيت في البحث السابق الى نتائج خلاصتها:

(١) ان الاسلام يدعو الى العلم والمنهج العلمي. ومن هنا يأتي تقديره لمنجزات العلم في الوحدة الانسانية، وما يرتبط بها من مقاومة التفرقة العنصرية.

(٢) ان الاسلام يعتبر الفرد مسؤولا عن عمله، ولا يبني اية مسؤولية على صفة خارجة عن قدرةالفرد كاللون.

(٣) يقيم الاسلام العلاقة بين الانسان والبيئة الطبيعية ومكوناتها على اساس الرحمة والاستفادة الطيبة.

(٤) يعتبر الاسلام الانسانية اسرة كبيرة خلقها الله من نفس واحدة، وان

* مستشار أمير دولة الكويت وقد سبق أن شغل الكاتب المناصب العلمية والتنفيذية الآتية: أستاذ بجامعة القاهرة. مدير جامعة الكويت. نائب رئيس الوزراء للشؤون الدينية ووزيراً لأوقاف وشؤون الأزهر بجمهورية مصر العربية

** قدم هذا البحث إلى المؤتمر العالمي الثالث للسيرة والسنة النبوية- الدوحة - محرم ١٤٠٠ هـ.

اختلاف الالسنة والالوان فيها مظهر من مظاهر قدرة الله وحكمته.

(٥) يعتبر الاسلام الانبياء اخوة، ويدعونا الى الاقتداء بهديهم.

(٦) يطبق الاسلام قاعدة الاخاء والمساواة عملياً في الحياة.

(٧) حياة الرسول صلى الله عليه وسلم نموذج متكامل لهذا الاخاء، وجاءت على هديه مواقف سلفنا الصالحين، والذين اتبعوهم باحسان.

(٨) لم يرجح القرآن لوناً على لون. والالوان في الكتاب المبين مظهر لقدرة الله.

(٩) ما جاء في القرآن من تفاضل بين الناس، كان بعد توفير فرص متكافئة.

(١٠) لا يرضى الاسلام بتحول مواهب الافراد أو مواقعهم الاجتماعية الى مراكز قوة، يجتمعون فيها على اساس اللون أو أي مظهر تمييز آخر، فيضطهدون بقية فئات المجتمع، وينقلون هذا الى الاجيال التالية، فروقاً واحقاداً.

والآن:

ـما مجال الاضافة الى هذه الاصول والتطبيقات في موضوع التفرقة العنصرية والاسلام؟...

١ـ عملياً: كان البحث الاول محدوداً بمساحة لا يستطيع ان يتخطاها حتى تكون السلسلة التي يصدرها اليونسكو متوازنة من حيث الطول.

٢ـ وكان على كل كاتب ان يكتب عن دينه «من الداخل» مبيناً موقفه من التفرقة العنصرية. وبهذا استبعدت السلسلة الدراسات المقارنة، وان جاءت عنها اشارات عابرة لتأكيد ادانة التفرقة العنصرية.

٣ـ كذلك لم يكن هناك مجال لابراز الفروق الكبيرة بين ممارسات الحياة الاسلامية التي استطاعت ان تمتص مشكلات التفرقة العنصرية، وبين الممارسات العنيفة والظالمة التي شهدها العالم الغربي لا زالت آثارها وقطاعات منها، نابضة بالألم تحاول ان تحطم قيودها لتسعد بالحرية التي لم يحرم منها ربنا

طائرا يطير بجناحيه، فضلا عن اكرم مخلوقاته: الانسان. . . ومنه اصطفى الانبياء والمرسلين وله خلق ما في الارض جميعاً[٢].

٤ـ ولقد حاول بعض كتاب الغرب ـ ولا يزال نفر منهم يحاول ـ تشويه موقف الاسلام من التفرقة العنصرية. ولا يعدمون في طول التاريخ الاسلامي وعرضه أمثلة يؤيدون بها وجود مظاهر للعنصرية في بعض العصور والاقطار الاسلامية ويعتبرون هذا «اسلاماً» أو «تطبيقاً اسلامياً». هذا بيت شعر، او قول لحاكم، او جملة في حوار، اوتصرف لاحد الولاة، او ثورة قامت على اساس عنصري. . . . ويحاولون بتركيز الضغط على هذه الاحداث صرف الانظار ـ ولو جزئياً ـ عن الذروة الرفيعة التي صعدت اليها مبادىء الاسلام بالانسان، وعن الممارسات المضيئة والايجابية التي شهدها المجتمع الاسلامي.

اما ما استندوا اليه من ممارسات فهي توزن بميزان الاسلام الصحيح: يدينها اذا صدرت عن مسلم او غير مسلم. فحسن اسلام المرء يقاس بمدى ايمانه بالاسلام عقيدة، وتطبيقه في الحياة سلوكاً.

هذا الموضوع ـ وأعني به شبهات بعض المستشرقين ـ يحتاج بدوره الى وقفة مراجعة وتصحيح لمنهجه وتطبيقه.

٥ـ وسيقتصر هذا البحث على الدراسة المقارنة مع الديانات الكبرى مع العناية بالجانب التطبيقي الذي تبدو به مكانة الرسول او المعلم. وهنا يأتي سؤال أول: ـ

ـ ما علاقة زمان ومكان الرسالة بموضوع الدراسة؟.

(٢) رسول من أنفسكم

وتتعدد المدارس الفكرية التي تتناول الجزيرة العربية قبيل ظهور الاسلام ويبرز فيها اتجاهان رئيسيان:

ـ يحاول الأول ان يؤكد المستوى الخفيض الذي كانت تعيش فيه الجزيرة:

أمية وعادات سيئة، وحروباً قبلية طاحنة وثارات، ووأد بنات، وعبادة أوثان. كأن الإسلام جاء ليحيل أدنى البيئات الى أرقى مستويات التقدم.

ـويحاول الثاني أن يبرز مقومات هذه البيئةـ على أساس مقارنـ ليبين لماذا كانت انسب البيئات وقتئذ لظهور **الاسلام**[٢].

المكان

ومع ما يبدو من تعارض ظاهري بين الاتجاهين: تهوينا من شأن هذه البيئة او ابرازاً لمقوماتها، فإن البحث الموضوعي يبرز لهذه البيئةـ عند ظهور الاسلام مقومات لم تكن متوفرة في غيرها من بيئات العالم القديم، وان كانت لهاـ كأي بيئة اخرىـ مشكلاتها التي ينبغي عليها ان تقابلها. ولما جاء الاسلام افاد من مقومات هذه البيئة ليتغلب على مشكلاتها، وليحمل هديةالله الى العالم من حولها.

من حيث الموقع: كانت الجزيرة العربية متوسطة بين قارات العالم القديم. كانت مفتوحة على افريقيا من الجنوب الغربي والغرب والشمال الغربي، ولها بها صلات برية وبحرية عبر سيناء والبحر الأحمر ومضيق باب المندب وخليج عدن وبحر العرب. وظلت هذه الصلات قائمة عبر التاريخ.

وكانت على صلة بأرض الروم في ديار الشامـ وقتئذـ وما وراءها في الغرب والشمال الغربي.

وكانت على صلة بأرض فارس وما وراءها براً وبحراً الى قلب آسيا واقطارها. . . الموسمية في الجنوب والشرق.

وانعكس هذا على علاقات السلالات البشرية فيها. . فكانت من أنسب الاماكن وقتئذ، ان لم تكن انسبها جميعاً للقاء السلمي والتعايش بين البشر. . . كانت ايضاً وسطاً من حيث المكان، نزلت فيها رسالة اخرجت امة وسطاً من حيث المبادىء والتطبيق. . (والوسط المقصود هنا هو الافضل والارفع المصون عن الافراط والتفريط[٤]).

لم تكن منطقة تراكم كالهند اذا دخلتها الحضارات تجمعت فيها وتدافعت ولا تجد لها من الجنوب منفذاً، فالهند من الجنوب طريق مغلق. ولم تكن الجزيرة منطقة نائية كالشرق الأقصى او جنوب افريقية او غرب اوروبا.

كذلك لم تكن منطقة رعوية عنيفة مائجة بالصراعات كقلب آسيا...

الزمان:

وكانت مبرأة من القهر السياسي والترف الحضاري الذي تعيش فيه وقتئذ اقوى قوتين عالميتين: دولتا الفرس والروم.

كانت انسب مناطق الحرية في العالم، فضلاً عن حرمة البيت العتيق، أول بيت وضع للناس...

وعند قيام الاسلام كانت الصراعات في هذه المنطقة الوسطى قد انهكت قوى الفرس والروم، وتطلعت النفوس الى دورة جديدة من دورات الحياة يقودها النبي الامي ﴿الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث، ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم، فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون﴾ [الاعراف: ١٥٧].

الانسان:

ويأتي المصطفى ﷺ من بيت ابراهيم وذرية اسماعيل:

نشأ ابراهيم في العراق، وهاجر منها الى ديار الشام، ثم الى مصر وهي موطن زوجه هاجر ام اسماعيل... وعاش في الحجاز وتزوج اسماعيل من جرهم المهاجرة من اليمن... فجاء بيته صورة حية للقاء بين هذه الاقطار جميعاً... ورفع اسماعيل مع ابيه القواعد من البيت ليكون مثابة للناس وأمناً. وفي هذا الجو التاريخي والمكاني، وعلى حين فترة من الرسل، جاء المصطفى ﷺ.

وتعودت عينه من طفولته، كما تعود قومه من حوله في أن يروا اناسا تختلف ألسنتهم وألوانهم، تجمعهم رحاب مكة، ويفد اليها الحجيج في الأشهر الحرم، يعيشون اخاء انسانياً وسماحة هي من ميراث ابراهيم عليه السلام.

ووثقت قريش روابط الجزيرة برحلة الشتاء والصيف، وامتدت آفاق الرحلات الى مناطق الاستقرار حولها، واتسعت دوائرها وتعددت وسائلها، وان كان شريانها الاساسي طريق التجارة بين اليمن والشام.

مثل هذه الظروف المكانية والزمانية والانسانية، تفتح الطريق امام سماحة أشمل، هي عودة الى المنابع الاصيلة التي ارتوت منها مكة... منابع وصفها الله بقوله في كتابه ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير﴾. [الحج: ٧٨].

(٣) ألم يجدك يتيمًا فآوى؟

هناك جانب من طفولة المصطفى صلى الله عليه وسلم يمس موضوع التفرقة العنصرية:

كانت ام ايمن بركة الحبشية جارية في بيت عبد الله بن عبد المطلب. وبقيت في البيت بعد وفاته في صحبة آمنة بنت وهب. وكان من صنع الله ان حضرت ولادة المصطفى صلى الله عليه وسلم وكانت دايته. وهي التي بشرت به جده عبد المطلب. وبقيت في البيت حاضنة للمصطفى صلى الله عليه وسلم تشهد طفولته المباركة. وعندما سافرت آمنة الى المدينة- والنبي صلى الله عليه وسلم في السادسة من عمره- لزيارة اخواله ومثوى عبد الله، كانت أم أيمن في صحبتها، ويذكر المصطفى ﷺ هذه الأيام وما مارس فيها وتعلم من انواع الرياضة كالسباحة(٥) وفي طريق العودة الى مكة مرضت آمنة...

وكما شهدت ام ايمن ميلاد المصطفى شهدت معه وداع آمنة، واودعاها مثواها في الابواء. . . ذهبوا الى المدينة ثلاثة وعادوا اثنين. . . .

احياناً يقترن في ذهني مشهدان: مشهدالرسول وطفولته وهو يودع امه، في صحبة ام ايمن رضي الله عنها. . . هي الحاضنة والام بعد الام، والرفيقة في السفر، والشريكة في الألم. . ومشهد الرسول ثاني اثنين اذ هما في الغار، ومن حوله الاعداء وفي قلبه الايمان، وفي رفقته الصاحب الامين، وسكينة الله تتنزل، وجنود الله تؤيد.

اذكر الصحراء على اتساعها، وحفرة في الارض تثوي فيها آمنة بنت وهب في الابواء. والمصطفى وام بركة يحملان الحزن الكبير. . . وما يكاد يسعد برؤية اخواله في المدينة حتى يفقد امه. . . وهذه الصالحة الطيبة رفيقته في رحلة العودة. . . اذكر دخوله مكة حزينا مع أم بركة وخروجه مهاجراً حزيناً مع ابي بكر، وصوت الحق يعده بالعودة اليها. . ﴿ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد﴾[القصص: ٨٥].

كان من صنع الله ان يرى المصطفى ﷺ في طفولته من هذه الحاضنة الحبشية آيات من الحب والمودة، تبرز حقيقة الجوهر الانساني في ارفع صورها. . حقيقة ترتفع فوق فروق اللون ودعوى العنصرية الى حيث الانسان كرامة واخاء ومرحمة. . .

وكان من صنع الله ان تكون طفولة المصطفى ﷺ في بيت تلتقي فيه الاجناس كما كان في بيئة كرمها الله بالبيت العتيق ومن حوله يطوف الناس لا فرق بين الوان واجناس. . .

ولقد ظلت ام ايمن قريبة من المصطفى. ورغبة في توثيق رباطها بالبيت النبوي زوجها منَ زيد بن حارثة، ومنها انجب ولده اسامة، واكرم الله الزوج والابن بالشهادة في سبيل الله. رضي الله عنهم أجمعين.

وتعيش ام ايمن على الايمان، وتطول ايامها فتشهد رحيل المصطفى ﷺ

الى الرفيق الأعلى. ويدخل عليها ابو بكر وعمر (رض) بعد الرحيل وهي تبكي، فقالا: يا أم ايمن ما يبكيك؟ فما عند الله خير لرسوله. قالت: اني لأعلم ان ما عند الله خير لرسوله، وانما ابكي لانقطاع خبر السماء... فهيجتهما على البكاء فبكيا...

وفي فصل موجز عقده الامام ابن القيم في كتابه زاد المعاد لمرضعات الرسول ﷺ وحواضنه، تحس هذا الصنع الالهي في حياته.. وكيف نلتقي حول هذه الطفولة: البادية والحضر، والاشراف والموالي، من نشأوا في الجزيرة العربية ومن وفدوا اليها من افريقية.. يقول الأمام «فصل في امهاته ﷺ اللاتي ارضعنه: فمنهن ثويبة مولاة ابي لهب ارضعته اياما وارضعت معه ابا سلمة المخزومي بلبن ابنها مسروح وارضعت معهما عمه حمزة بن عبد المطلب.. ثم ارضعته حليمة السعدية بلبن ابنها عبد الله.. ويقول عن حواضنه ﷺ: فمنهن امه آمنة بنت وهب، وثويبة وحليمة والشيماء ابنتها وهي اخته من الرضاعة.. ومنهن الفاضلة الجليلة ام ايمن بركة الحبشية(٦).

(٤) اول الوحي.. والانسان

وأول الوحي نزولاً... كان خطاباً للرسول والانسان... كل الانسان. جاءه الروح الامين يحمل آيات الله ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الانسان من علق. اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم﴾ [العلق: ١ـ ٥].

وتحس لأول وهلة جوانب التكريم من الله للانسان: فاليه ارسل رسوله.

ويصف الله ذاته المقدسة بالربوبية والكرم والعلم. وتبين الآية للانسان رحلتين: رحلة الخلق، من العلق حتى يستوي بشراً سوياً، ورحلة العلم موضحة اهم اداواته وهي القلم، ثم مساره المستمر في قوله تعالى ﴿علم الانسان ما لم يعلم﴾.

وتأتي الآيات التالية ـ وان كانت متأخرة في نزولها عما قبلها ـ تحذر الانسان

من الطغيان اذا أحس في نفسه الاستغناء: الطغيان بالمال. بالعلم... بالعصبية... ﴿ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى﴾. ولنتأمل قوله تعالى: ﴿ان رآه...﴾ ان رأى انه استغنى. ففي الحقيقة لا يستغني انسان عن ربه، ولا انسان عن انسان. نحن امام الله عباده ومع الناس اخوة.

والعنصرية صورة من صور الطغيان. ويضع ربنا بعدها الميزان بقوله: ﴿ان الى ربك الرجعى﴾. الجميع: المؤمنون والفاسقون. الظالمون والمظلومون... الجبارون والمستضعفون...». ﴿ان كل من في السماوات والأرض الا آتى الرحمن عبداً. لقد احصاهم وعدهم عداً. وكلهم آتيه يوم القيامة فردا﴾ [مريم: ٩٣- ٩٥].

بهذا المنطق الرباني الانساني بدأت الدعوة الاسلامية مسيرتها. واستجابت لها قلوب مؤمنة، لها مواقعها في كل قطاعات المجتمع المكي، وانتشرت دوائرها بعد هذا، دوان ان تتقيد بوضع طبقي او لوني او قوة اجتماعية.

(٥) اول المؤمنين

ولقد اطال بعض المستشرقين القول في ان اول المؤمنين كانوا من الضعفاء والمستضعفين، وحاولوا الربط بينها وبين ثورات العبيد في الامبراطورية الرومانية وحاولوا، من بعد تشبيهها بحركات الجماعات او القطاعات المقهورة في المجتمع وربطوا هذا باسباب اجتماعية او اقتصادية... ولا زلنا نجد حديثاً عن فقر الجزيرة العربية وغنى ما حولها وقت الرسالة، وان هذا دفع العرب دفعاً اقتصادياً من الارض الصفراء الى الارض الخضراء.. وسار على هذا الخط الفكري نفر من كتاب المسلمين وسنحاول مس الموضوع من حيث ارتباطه بالتفرقة العنصرية.

كان من أول المؤمنين رجال كأبي بكر وعبد الرحمن بن عوف. وفتية كعلي ابن أبي طالب. ونساء كخديجة بنت خويلد وأم أيمن بركة الحبشية واسر كاملة

برجالها ونسائها وشبابها كآل ياسر. كان فيهم الأغنياء كأبي بكر وعبد الرحمن بن عوف. . والفقراء كآل ياسر. وفيهم الاحرار والاشراف من ذؤابة قريش كعلي ابن أبي طالب وجعفر بن أبي طالب، وفيهم الارقاء والمستضعفون كبلال بن رباح والنهدية وزنيرة. كان فيهم العرب وفيهم الحبش.

ولا نستطيع ـ موضوعيا ـ ان نربط هذه الجماعة المؤمنة الأولى بأي قطاع محدد من قطاعات المجتمع المكي.

نعم، لقد حاربها بعض الاغنياء من سادة مكة ورأوا فيها تهديدا لاوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية ومكانتهم بين العرب. . ولكن لم يكن كل سادة قريش على كلمة سواء في هذا. قريش ذاتها انقسمت بين مؤمن وكافر. بيوتها انقسمت. في العهد المكي كانت ام حبيبة بنت ابي سفيان على الايمان وتحملت اعباء الهجرة الى الحبشة، وكان ابوها وقتئذ على الكفر وحرب الاسلام(٧).

فموازين الفقر والغنى والتحليل الاقتصادي لا تستطيع ان تقدم تفسيرا موضوعيا مقبولا لتكوين المجتمع الاسلامي في مكة.

هل معنى هذا الغاء تأثير العوامل الاجتماعية والاقتصادية جميعا؟ لا. ولكن كان المسلمون ينظرون اليها من خلال الاسلام. كان الدين عدلا واخاء، وكرامة انسانية تخرج الناس من عبادة الأوثان وبطش الطغاة ومنكر القول والعمل الى عبادة الله والمرحمة. والاسلام فطرة. والحق يخاطب القلب دون حجاب. بل انه ليخترق هذا الحجاب ليصل في القلب الى نقطة منيرة لا يزال يتابع تغذيتها حتى تملأه نوراً. . . .

ولم يحفظ الاسلام في مكة للاغنياء غناهم ولا نمى لهم ثرواتهم. ولنذكر مثالين: كهل وشاب. اما الكهل فابو بكر رضي الله عنه. أهلك ماله في شراء الرقيق المعذبين وعتقهم. قال له ابوه: يابني اني اراك تعتق رقابا ضعافا، فلو انك اذ فعلت أعتقت رجالا جلدا يمنعونك ويقومون دونك؟ فقال ابو بكر،

ياابت انما اريد ما اريد لله عز وجل. وعندما هاجر من مكة بعد ثلاثة عشر عاما من اسلامه كانت ثروته اقل بكثير مما كانت عليه عند بدء الدعوة.

أما الشاب فمصعب بن عمير رضي الله عنه. كان غنيا موسعا عليه في الرزق، فلما اسلم حرمته امه ماله ليعود الى الكفر، فأبى وتحمل شظف الحياة وهاجر من مكة كأفقر ما يهاجر المؤمنون.

ولنتأمل فيما اورده ابن هشام في ذكر عدوان المشركين على المستضعفين ممن اسلم:

«وكان ابو جهل الفاسق الذي يغري بهم (أي بالمؤمنين) في رجال من قريش اذا سمع بالرجل قد اسلم، له شرف ومنعة، أنبه وأخزاه وقال: تركت دين ابيك وهو خير منك. لنسفهن حلمك ولنفيلن رأيك، ولنضعن شرفك»(وفيل الرأى قبحه وخطأه). وان كان تاجرا قال: والله لنكسدن تجارتك ولنهلكن مالك. وان كان ضعيفا ضربه وأغرى به (١ : ٣٤٢). فكان ممن اقبل على الاسلام ـ حين نتأمل هذا الخبر ـ اصحاب الشرف والمنعة، والتجار. . . والضعفاء. . . أي انهم يمثلون ـ من اول الامر ـ قطاعات اقتصادية واجتماعية متنوعة، جمع بينهم الايمان. والذين اعتقهم أبو بكر كانوا ارقاء ولكنهم من اصول شتى عربية وغير عربية، ولم يكن للحاجز اللوني أي قيمة في نظر أبي بكر، عندما أنفق ماله في استنقاذ الارقاء من أيدي الكفار.

(٦) وفي المدينة المنورة

وازدادت معالم الصورة وضوحا في مجتمع المدينة المنورة: فقد اجتذب قلوبا طاهرة من مختلف قطاعات المدينة ومستوياتها الاقتصادية والاجتماعية، كما اجتذب مؤمنين اقبلوا اليه من كافة اجزاء الجزيرة العربية وما حولها. ويصور مولانا سليمان الندوى هذا التكوين العالمي لمجتمع الاسلام في المدينة فيقول:

«والآن تعالوا نشاهد مدرسة الرسول العربي الامي : أي طالب هذا؟ هذا ابو بكر، هذا عمر، ذاك عثمان، وذلك علي، وهذان طلحة والزبير ومن

هؤلاء؟ هؤلاء تلاميذ من قريش البطاح، بطاح مكة، وذانك من غير قريش انهما ابو ذر وانيس من تهامة من قبيلة غفار. وهذان ابو هريرة وطفيل جاءا من اليمن من احدى قبائلها وتسمى دوس. ومن هذان؟

هذا ابو موسى وذاك معاذ بن جبل قدما من اليمن من قبيلة اخرى، وهذا ضماد بن ثعلبة من قبيلة الازد القحطانية. وهذا خباب بن الأرث اخو تميم. ومن أي قبيلةهؤلاء القوم؟ منقذ بن حبان ومنذربن عائذ من قبيلةعبد القيس استجابا لهذه الدعوة ووفدا اليها من البحرين على الخليج الفارسي. وفيهم عبيد وجعفر من سادة عمان. وفيهم فروة من معان في بلاد الشام. ومن هؤلاء الغرباء؟ هذا بلال من بلاد الحبشة، وهذا الابيض يدعى صهيبا الرومي، وهذا اسمه سلمان الفارسي من ايران، وهذا اخو الديلم يدعى فيروز الديلمي. وهذا سيخب ومركبود من الأمة الفارسية. فها انتم ترون نماذج لمن تتلمذ على نبي الانسانية النبي الأمي العربي خاتم المرسلين. لقد كانت حلقة هدايته مفتوحة لكل الأمم من شتى طوائف البشر»(٨).

ثم يعقب على هذا بقوله. «لقد تبين لكم ان مدرسة محمد رسول الله كانت جامعة للناس من جميع الطوائف، وكانت عامة للأمم على اختلاف ألسنتهم وأموالهم وطبقاتهم في الثقافة والمجتمع، وانه لم يكن هناك اي قيد يمنع أي انسان من الالتحاق بها (٩). ثم بين بعد هذا تنوع دراستها وتخصصاتها وانها كانت مفتوحة امام الصحابة ليختاروا منها ما يوافق اذواقهم ويلائم طباعهم (١٠). ولم يكن أي تخصص او طريق مغلقا امام أي صحابي ما دام قادرا على سلوكه لا يحول بينه وبين التقدم في المجتمع حاجز مالي او لوني او اجتماعي.

(٧) كانوا معه دائما

يبدو من هذا كيف كان من صنع الله لرسوله ان تفتحت عينه ـ منذ مولده ـ على صورة من السماحة العنصرية: ام عربية وحاضنة حبشية. وأكاد انظر بعين القلب عبر التاريخ الى حجرة في شعب بني هاشم تشهد هذا اللقاء

الانساني بين الاجيال والالوان، والنبي الوليد بين اربعة اذرع تختلف لونا وتلتقي حنانا وحبا. وترحل الأم العربية وتبقى الحاضنة الحبشية يخاطبها بقوله «يا أمه. . . وتظل قريبة منه في مكة والمدينة حتى رحيله الى الرفيق الاعلى. ويصحبه من الرجال بلال بن رباح. يدخل الاسلام من أشق أبوابه فلا يصرفه العذاب عن الايمان، ويهاجر مع المصطفى (ص) الى المدينة يراه كل يوم خمس مرات على الاقل، يؤذن للصلاة ويقيم الصلاة بين يديه وله في نفوس الصحابة كل توقير واحترام. يقول عمر بن الخطاب (رضي) «ابو بكر سيدنا واعتق سيدنا يعنى بلالا». [١١].

وشهد بلال بدرا واحدا والمشاهد كلها مع رسول الله (ص)، فلما قبض رسول الله ﷺ جاء الى ابي بكر: فاستأذنه في الخروج الى الشام ليرابط في سبيل الله فقال ابو بكر: انشدك الله يابلال وحرمتي وحقي قد كبرت سني وضعفت واقترب اجلي، فأقام بلال مع أبي بكر حتى توفى ابو بكر. ثم جاء الى عمر فقال مثل ما قال لابي بكر فاذن له فخرج الى الشام فلم يزل بها حتى توفي [١٢].

ولم يؤذن بعد النبي (ﷺ) لاحد من الخلفاء. فلما قدم عمر (رضي الله عنه) الشام لقيه فأمره بالاذان فأذن، فبكي عمر والمسلمون معه[١٣]. ويبشره المصطفى (ﷺ) بمكانته الجنة، ويروي مسلم في صحيحه عن ابي هريرة (رضي الله عنه): قال رسول الله ﷺ لبلال صلاة الغداة يا بلال حدثني بأرجى عمل عملته عندك في الاسلام منفعة، فأني سمعت الليلة، خشف نعليك بين يدي في الجنة. قال بلال: ما عملت عملا في الاسلام أرجى عندي منفعة من اني لا اتطهر طهورا تاما في ساعة من ليل ولا نهار الا صليت بذلك الطهور ما كتب الله لي ان اصلي[١٤] (وخشف النعل صوته).

فهذه الصحبة الكريمة للمصطفى (ﷺ) تتخطى حدود الحياة الدنيا الى دار الجزاء، وتظل قائمة بعد ان تتبدل الارض غير الأرض والسماوات.

وما اللون؟ انه لا يعدو ان يكون مظهرا لقدرة الله تعالى واختبارا لنا نحن

البشر. هل نستطيع - بنور من الاسلام - ان ننفذ الى جوهر الانسان حيث التقوى، أم تحجبنا السحب الملونة عن رؤية شمس الحقيقة؟.

(٨) الرسول والاب الاول

وترتبط مقاومة التفرقة العنصرية بقصة الخلق كما جاءت في القرآن الكريم وكما بينتها الاحاديث الشريفة.

يقول الله تعالى «يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام ان الله كان عليكم رقيبا». (النساء: ١).

وفي يوم فتح مكة وقف الرسول (ص) على باب الكعبة ممسكا بعضادتيه وكان مما قال: يامعشر قريش ان الله أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء. الناس من آدم. وآدم من تراب. ثم تلا قوله تعالى «يأيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير»[١٥]. . . (الحجرات: ١٣).

وحدة الأصل مقررة في الاسلام وسنقف قليلا عند كلمة تراب. . . وما يتصل بها في الكتاب والسنة - من كلمات «طين وصلصال وماء مهين». فأحيانا يعقد بعض الكتاب مقابلة بين الطين والروح. بين مادة الارض والنفحة الالهية. وقد يربطون بين الشهوات والتراب والاصل الطيني. . . . .

والتراب مظلوم. . . .

ان ربنا جلت قدرته يقول عن خلق الانسان في كتابه العزيز «ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الانسان من طين. ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين. ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والبصر والأفئدة قليلا ما تشكرون». (السجدة: ٦ - ٩).

والايات كلها في مقام الاحسان والتفضل.

الطين من مادة هذه الأرض التي قال الله فيها «والله أنبتكم من الأرض نباتاً» (نوح : ١٧).

والله جل وعلا هو الذي سوى آدم، وهو الذي اختار له هذه المادة . مادة الأرض المنبتة التي تحيا بالمطر، كما تحيا النفوس بالوحي . الارض كريمة لانها من خلق الله . خلقها كما خلق السماء . أما الماء المهين فهو الماء الضعيف [١٦] الذي لا يستطيع ان يحمي نفسه الا ان تتولاه رحمة الله وعنايته فتجعل منه اللحم والعظم والسمع والبصر والأفئدة.

وعلينا ـ بهدى القرآن الكريم والسنة المطهرة ـ ان نحس كرامة الأصل، كرامة المادة التي خلق الله منها الانسان . فلقد كانت الاختبار لابليس «أأسجد لمن خلقت طينا» (الاسراء : ٦١). وكأن في الشعور باحتقار الأصل الترابي لمحة من منطق ابليس، تتسرب الى الذهن واعيا او مقلدا.

ان القول بارتباط الشهوات بالطين والارض، لا أعرف له في مصادر الاسلام اساسا. والمقياس الذي وضعه رب الناس للناس هو «ان أكرمكم عند الله أتقاكم» (الحجرات : ١٣).

وان اختبار الله للانسان ـ في الدنيا هو بوجوده هذا المتكامل المنظور. بوجوده الحي . يقول ربنا عن القرآن «ان هو الا ذكر وقرآن مبين لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين» (يس : ٦٩ ـ ٧٠).

فمع كرامة الأصل نحس أيضا «وحدة المسئولية التي يتحملها الانسان دون ظلم للجسد الترابي . . . ولنعد الى بساطة الاسلام دون محاولة لتمزيق الوجود الانساني الى جسم وروح، ونفس، وقلب، في حوار نظري يحس به الفرد انه اثنان او ربما ثلاثة او اكثر . وكما اننا لا نقبل انقسام الشخصية ـ عقليا وصحيا ـ من نفس القاعدة ان نرفض انقسام المسؤولية . ونحن حين نعاقب

انسانا نعاقبه جميعا، لا نعاقب جسدا ونترك نفسا وروحا. وحين نثيبه فنحن نثيبه جميعا، ولا ينفي هذا «تخصص» الاجهزة في الكيان الانساني: فبعضها يخزن المعلومات وبعضها يصدر الامر وبعضها ينفذ. ولكن كل هذه الاجهزة انسان واحد.

في هذه الوحدة ـ وحدة الأصل ووحدة المسؤولية الفردية ـ جانب له أهميته في دراسة التفرقة العنصرية. ذلك لأن تمام هذه المسؤولية، وعدالتها يقتضي ألا يحمل انسان مسؤولية اخر. يقول ربنا «وكل انسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا. من اهتدى فانما يهتدي لنفسه. ومن ضل فانما يضل عليها. ولا تزر وازرة وزر اخرى. وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا». (الاسراء: ١٣ ـ ١٥).

وأول ما تلقانا هذه المسؤولية ـ تاريخيا ـ في قصة آدم وعلاقتنا به. وفي الجزء من القصة المتعلق بخلق آدم نجد تقاربا بين ما جاء في سفر التكوين وما جاء في القرآن الكريم:

ففي سفر التكوين وجبل الرب الاله آدم ترابا من الأرض. ونفخ في أنفه نسمة حياة « (تكوين ٢: ٧)» أما الجزء المتعلق بالحياة في الجنة والمسؤولية والمعصية ونتائجها فيختلف اختلافا جوهريا. وهو ما تعني به هذه الدراسة:

(١) يقول سفر التكوين ان حياة آدم وحواء كانت في الجنة عريا كاملا دون خجل «وكانا كلاهما عريانين آدم وامرأته وهما لا يخجلان» (تكوين ٢: ٢٥) ويقول الله تعالى في كتابه الكريم مخاطبا آدم «ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى وانك لا تظمأ فيها ولا تضحى» (طه: ١١٨ ـ ١١٩). وهذه الاربع هي الحاجات الاساسية التي يحتاج اليها الانسان: المأكل والمشرب والملبس والظل. وهو من أهداف السكن. هذا بعد ان أكرمه الله بالعلم «وعلم آدم الاسماء كلها» (البقرة: ٣١) وسجد له الملائكة تحية لا عبادة.

(٢) الاغراء في سفر التكوين كان من الحية «أحيل جميع حيوانات البرية

التي عملها الرب الاله » (تكوين ٣ : ١). وهي التي أغرت حواء. **وان حواء** أعطت آدم معها فأكل . . فانفتحت أعينهما وعلما انهما عريانان **فخاطا أوراق تين** وصنعا لأنفسهما مآزر. وان الشجرة المحرمة هي «**شجرة معرفة الخير والشر**». «لانك يوم تأكل منها موتا تموت (تكوين ٢ : ١٦ ـ ١٨). بينما المسؤولية في القرآن مشتركة. الاغواء من الشيطان.

«فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ماووري عنهما من سوءاتهما.وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين .وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين. فدلاهما بغرور. فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة. وناداهما ربهما ألم انهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين.» (الأعراف: ٢٠ ـ ٢٢).

فاذا كانت المعرفة قد توفرت لآدم، ومن بعدها التقدير المتمثل في سجود الملائكة، ثم السكن في الجنة والأمان من الجوع والعري والظمأ وحر الشمس. . . . . فما بقى له؟ جاءه الشيطان من الامل في «الخلد وملك لا يبلى». وبهذا يتفوق على الملائكة بما آتاه الله من العلم، ويستوى معهم في الخلود. كان خطأ الى اعلى ـ اذا جاز لنا ان نستخدم هذا التعبير ـ أخطأ ادم حبا في الاقتراب من الله، فنزلت قدمه وهو يظن نفسه يصعد. «فدلاهما بغرور». . (الاعراف: ٢٢).

(٣) وعندما حاسب الله آدم على الخطيئة في رواية سفر التكوين كان من قوله «المرأة التي جعلتها معي هي اعطتني من الشجرة فأكلت. فقال الرب الاله للمرأة: ما هذا الذي فعلت. فقالت المرأة: الحية غرتني فأكلت. (تكوين ٣: ١٢ ـ ١٣). آدم يلقي المسؤولية على حواء. حواء تلقى المسؤولية على الحية. والحية وحدها هي التي تلوذ بالصمت دون ان تتبرأ مما فعلت. . . والصورة في القرآن مختلفة: فما دامت المسؤولية مشتركة بينه وبين زوجه فلا مجال لان يحملها احدهما دون الآخر، وانما بادرا بالاعتراف بالخطأ والتوبة «وناداهما ربهما ألم أنهكما

عن تلكما الشجرة وأقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين. قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين»... (الأعراف: ٢٢ ـ ٢٣).

(٤) وتصل بنا القصة الى ذروتها في قضية المسؤولية:

ففي سفر التكوين يحمل الله آدم وحواء والحية المسؤولية وتنتقل الى اعقابهم بينما يقبل الله توبة آدم في القرآن ليبدأ بعد هذا مرحلة جديدة من حياته مرحلة ـ بعد قبول التوبة ـ بصحيفة بيضاء ليس فيها عقاب الخطأ الأول.... ولنعد الى سفر التكوين لنقرأ «فقال الرب الاله للحية لانك فعلت هذا ملعونة انت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية. على بطنك تسعين وترابا تأكلين كل أيام حياتك. واضع عداوة بينك وبين المرأة، وبين نسلك ونسلها. هو يسحق رأسك وأنت تسحقين عقبه. وقال للمرأة تكثيرا أكثر اتعاب حبلك بالوجع تلدين اولادا. والى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك. وقال لادم: لانك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلا لا تأكل منها، ملعونة الارض بسببك. بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك. وشوكا وحسكا تنبت لك وتأكل عشب الحقل. بعرق وجهك تأكل خبزا حتى تعود الى الأرض التي اخذت منها. لانك تراب والى تراب تعود» (تكوين ٣: ١٤ ـ ١٩). ويستطيع أي دارس لهذا النص ان يحصي كلمات اللعن والسحق والعداوة والتعب والشوك والعرق...... لآدم وذريته حتى تقوم الساعة من أجل خطأ واحد، كان تجربة اولى للأب الاول.. ما ذنب أبناء آدم؟ بل ما ذنب ابناء الحية اذا اعتبرناها مسؤولة؟ أتقوم الحياة الانسانية كلها من هذا البدء بكل ما فيه من عقوبة لا ذنب للابناء فيها؟

ان القرآن يختلف عن هذا. وتوبة آدم وقبولها جاءتا في سورة البقرة وسورة طه. يقول الله تعالى:

«فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم» البقرة: ٣٧) «وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى». (طه: ١٢١ ـ ١٢٢).

حدثت المعصية وتتابعت بعدها الاحداث: توبة من آدم. قبول من الله فانه «هو التواب الرحيم». تكليف من الله لادم برسالة. هداية على طريق الرسالة. آدم في القصة هو المجتبى المهدي المقبول التوبة.

هو المخطيء الذي امتدت اليه يد التوبة تقيل عثرته رحمة من الله وفضلا.

اما ان الحية تمشي على بطنها فهذا في القرآن لا يعدو ان يكون مظهرا.. لقدرة الله تعالى «والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على اربع يخلق الله ما يشاء ان الله على كل شيء قدير..» (النور: ١٤٥).

واما ان المرأة تحمل ولدها وهنا على وهن. فهذا أمر تشترك فيه جميع الثدييات. وقد اثبت العلم قوة الصلة بين الأم ووليدها، وان هذه المعاناة الجسمية والنفسية، من اسباب هذه الصلة القوية. وكم تفرح الام بحركة جنينها. وكل تجربة الحمل والولادة في الاسلام من ابواب الرحمة ««ووصينا الانسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين ان اشكر لي ولوالديك الي المصير» (لقمان: ١٤).

واما ان الرجل يتعب في الأرض، فان الاسلام لم يقم العلاقة بينهما على العداوة وانما خاطبه قائلا «هو الذي جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور» (الملك: ١٥). ويصفها ربنا في كتابه على لسان موسى عليه السلام وهو يعدد امام فرعون نعم الله «الذي جعل لكم الارض مهدا وسلك لكم فيها سبلا وانزل من السماء ماء فاخرجنا به ازواجا من نبات شتى. كلوا وارعوا انعامكم ان في ذلك لايات لاولي النهى. منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى». (طه: ٥٣ ـ ٥٥) الصورة كلها مودة وتآلف.

ولكن الأمر لن يخلو من عداوة وتنافس وصراع «بعضكم لبعض عدو». (البقرة: ٣٦). ولكن «ولكم في الأرض مستقر ومتاع الى حين» (البقرة: ٣٦)

ولنتأمل في كلمتي مستقر ومتاع. . . هدوء وسكن. والمتاع كما يقول الراغب الاصفهاني «انتفاع ممتد الوقت [١٧]. ويعقب على الاية السابقة بقوله «تنبيها ان لكل انسان في الدنيا تمتعا مدة معلومة. . . وان ذلك في جنب الاخرة غير معتد به» فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة الا قليل» (التوبة: ٣٨).

(٥) وقبل ان انتقل الى النقطة الاخيرة في هذه المقارنة أود أن أشير الى مشهد في سفر التكوين. ويبين النص التالي السبب المباشر لاخراج آدم من الجنة «وقال الرب الاله هوذا الانسان قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر. والان لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة ايضا ويأكل ويحيا الى الابد: فأخرجه الرب الاله من جنة عدن ليعمل الارض التي اخذ منها. فطرد الانسان. وأقام شرقي جنة عدن الكروبيم، ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة» (تكوين ٣: ٢٢- ٢٤). فآدم لم يأكل من شجرة الحياة. وانما اخرجه الرب من الجنة خشية أن يأكل منها بعد ان اكل من شجرة المعرفة. وزاد على هذا ان وضع لهيب سيف متقلب لحراستها. . وكأن الله- في رواية سفر التكوين- اخذ آدم باحتمال الخطأ الثاني، لا بالخطأ الأول وحده، وجعله تحت خوف السيف الملتهب لئلا يشق طريقه مرة أخرى الى الجنة بعد ان خرج منها.

هذه هي الظروف التي خرج بها آدم من الجنة في رواية سفر التكوين.

(٦) بين القرآن ان الانسان في هذه الأرض خليفة الله «واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة» (البقرة: ٣٠). ولقد أعطاه الله حرية الارادة والاختيار، وادخله تجربة، وعندما اخطأ تاب عليه وبعثه الى الدنيا رسولا مزودا بالنصح والتوجيه» قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون. والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون «البقرة: ٣٨ - ٣٩».

والخلافة تكريم من الله. . . وورد تعبير التكريم في أكثر من موضع من كتاب الله «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات

وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا.» (الاسراء: ٧٠) وكان هذا الاكرام سببا لحسد ابليس «قال أرأيتك هذا الذي كرمت علي لئن أخرتن الى يوم القيامة لأحتنكن ذريته الا قليلا[١٨]..» (الاسراء: ٦٢).

قصة آدم بهذا منتهية الفصول في القرآن. لم تترك وراءها لذريته ذنبا ولا خطيئة، وانما درسا يتعلمه الناس. اما مكانة آدم: فهو نبي اصطفاه الله. وتلقى من ربه كلمات. وبينت قصة المعراج جانبا من هذه المكانة عندما لقيه المصطفى ﷺ في السماء الأولى.

حياة آدم بدأت في الجنة. وله عند الله مكان علي وجزاء كريم. وابناء آدم يشعرون جميعا ـ في نور القرآن ـ بكرامة هذا الأصل عندما يؤمنون انهم جميعا جاءوا من ذرية نبي كريم.

اما لو سلمنا بان الله لم يغفر لادم، وان الخطيئة وعقوبتها انتقلت منه الى ذريته، لكان من المنطقي ان نسلم بانتقال الوضع الاجتماعي او الاقتصادي ـ المرتبط بلون معين او عنصر معين ـ من جيل الى جيل. ولو كانت نظرتنا الى ان خطأ واحدا ووحيدا من الاب الاول ـ آدم ـ كان سبب الوجود الارضي بكل ما فيه من الآم، لكان من المنطقي ان نعتبر اي اب او جيل سابق مسؤولا عن اولاده او ذريته.... وان نحمل الابناء ذنوب واوضاع ونتائج ألوان الآباء.

فتحرير المسؤولية الفردية في الاسلام يقتضي منا اولا تحرير مسؤولية آدم. وهو ما يؤكده القرآن الكريم، وما جاءت به السنة المطهرة. وهذه الابعاد كلها يمكن ان نجدها في قول المصطفى ﷺ «الناس لآدم وآدم من تراب. أكرمكم عند الله أتقاكم».

لسنا في الاسلام ـ اذا ما ذكرنا الاب الاول أو الام الاولى ـ نذكر معهما ذنبا وخطيئة ومسؤولية عما نحن فيه من عناء قد يجعل بعضنا يغفل احيانا عن قوله تعالى «وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها» (ابراهيم: ٣٤)، نعم الوجود والهداية والخلافة... ثم ارتباط العمل بالجزاء في ظل العدل والرحمة التي تشع من قوله

تعالى «وان ليس للانسان الا ما سعى» (النجم: ٣٩) وقوله تعالى «نبىء عبادي اني انا الغفور الرحيم وان عذابي هو العذاب الاليم». (الحجر: ٤٩ - ٥٠)

(٩) مع انبياء العهد القديم

وتسير بنا الدراسة المقارنة بين تحرير المسؤولية الفردية، وهو ما يؤكده الاسلام، وبين انتقال المسؤولية كما تصورها بعض نصوص العهد القديم. ولنذكر من ذلك نماذج:

(١) ودعا موسى جميع بني اسرائيل وقال لهم: .... «لا يكن لك آلهة اخرى أمامي. لا تصنع لك تمثالا منحوتا صورة مما في السماء من فوق، وما في الارض من اسفل، وما في الماء من تحت الارض. لا تسجد لهن ولا تعبدهن لاني انا الرب الهك اله غيور انتقد ذنوب الاباء في الابناء وفي الجيل الثالث والرابع من الذين يبغضونني، واصنع احسانا الى الوف من محبي وحافظي وصاياي». (تثنيه ٥: ٧ - ١٠)

(٢) وفي نفس السفر نقرأ «لا يدخل عموني ولا مؤابي في جماعة الرب حتى الجيل العاشر. لا يدخل منهم أحد في جماعة الرب الى الابد. من اجل انهم لم يلاقوكم بالخبز والماء في الطريق عند خروجكم من مصر» (تثنيه ٢٣: ٢ - ٤).

وتتغير اللهجة بعد هذا، وفي ذات السفر، لنقرأ هذه النصوص المشرقة بالعدل والرحمة:

(٣) «لا تظلم أجيرا مسكينا وفقيرا من اخوتك او من الغرباء الذين في ارضك في ابوابك. في يومه تعطيه اجرته ولا تغرب عليها الشمس لانه فقير، واليها حامل نفسه لئلا يصرخ عليك الى الرب فتكون عليك خطية (تثنيه ٢٤: ١٤ - ١٥)

(٤) لا يقتل الاباء عن الأولاد، ولا يقتل الاولاد عن الاباء. كل انسان بخطيئة يقتل. (تثنيه ٢٤: ١٦).

(٥) ويتأكد هذا المفهوم في سفر حزقيال.. وكأنه يقص حوارا حدث بينه

وبين قومه: «وأنتم تقولون لماذا لا يحمل الابن من اثم الاب؟ أما الابن فقد فعل حقا وعدلا: حفظ جميع فرائضي وعمل بها فحياة يحيا. النفس التي تخطىء هي تموت. الابن لا يحمل من اثم الاب. والاب لا يحمل من اثم الابن. بر البار عليه يكون. وشر الشرير عليه يكون. فاذا رجع الشرير عن جميع خطاياه التي فعلها وحفظ كل فرائضي وفعل حقا وعدلا يحيا. لا يموت. كل معاصيه التي فعلها لا تذكر عليه، في بره الذي عمل يحيا. هل مسرة أسر بموت الشرير؟ يقول السيد الرب. الا برجوعه عن طرقه فيحيا. (حز قيال ١٨ : ١٦ ـ ٢٣) ويسير بنا السفر في هذا الخط المشرى بالعدل والتوبة والترغيب في الطاعة والترهيب من المعصية.

ومع الاتجاهات الفكرية المتباينة لهذه النصوص اذكر ما كتبه موريس بوكاي عن اسفار العهد القديم «لقد دونت وأكملت وروجعت الاسفار التي يتكون منها فيما بيْن القرن العاشر والقرن الأول قبل الميلاد. . . .

ان الوحي يختلط بكل هذه الكتابات. ولكننا لا نملك اليوم الا النصوص التي خلفها لنا الكتاب الذين عالجوا النصوص على سجيتهم وحسب الظروف التي عاشوها والضرورات التي كان عليهم مواجهتها (١٩).

(١٠) مع نصوص العهد الجديد

واذا كنا قد رأينا في العهد القديم نصوصا تذهب الى تأكيد المسؤولية الفردية، ونصوصا تذهب الى انتقال المسؤولية عبر الأجيال، بحيث يحمل الابناء في ظلها ـ اوزار الاباء، او الثمار المرة لأوضاعهم الاجتماعية، او الحاجز اللوني الذي يعيشون فيه، فان هذه القضية قابلها العهد الجديد وكان عليه ان يبحث لها عن حل.

وكانت نصوص سفر التكوين ـ وبخاصة قصة آدم والخطيئة الاولى فيه وما وقع على آدم وزوجه ـ وحتى على الحية ـ من عقوبة ـ اول هذه القضايا، باعتبارها مرتبطة ببدء الحياة الانسانية على الأرض.

(١) وحين . . . نرجع الى انجيل متى سنقرأ ما جاء به على لسان المسيح عليه السلام، في الموعظة على الجبل، من توجيه الى فعل الخير حتى مع الذين يسيئون، ودفع السيئة بالحسنة، والاخلاص في العمل. وفي ختامها فقرة تؤكد المسؤولية الفردية بكل وضوح: «فكل من يسمع اقوالي هذه ويعمل بها اشبهه برجل عاقل بنى بيته على الصخر، فنزل المطر وجاءت الانهار، وهبت الرياح، ووقعت على ذلك البيت فلم يسقط لانه كان مؤسسا على الصخر.

وكل من يسمع اقوالي هذه ولا يعمل بها يشبه برجل جاهل بنى بيته على الرمل، فنزل المطر وجاءت الانهار، وهبت الرياح، وصدمت ذلك البيت فسقط، وكان سقوطه عظيما. (متى ٧: ٢٤، ٢٧).

اذكر معها قول الله تعالى «أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير أم من أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم والله لا يهدي القوم الظالمين. (التوبة: ١٠٩).

(٢) وفي نفس الموعظة نقرأ ما جاء على لسان المسيح عليه السلام: لا تظنوا اني جئت لأنقض الناموس او الانبياء. ما جئت لأنقض بل لأكمل. . (متى ٥: ١٧). وما جاء في سفر التكوين عن انتقال المسؤولية لا يجد العهد الجديد امامه الا ان ينفيه او يلحقه بمغفرة. والنفي غير وارد لانه نقض للناموس، فلم تبق الا المغفرة. . . ولكن المغفرة تكون لصاحب الخطأ. والخطأ هنا انتقل اثره وسار طولا في الأجيال وعرضا في الافاق يحمله كل من ينتسب الى آدم. ومن هنا نبعت عقيدة «الفداء». ولا نستطيع ان نتصور العدل الالهي مع وجود هذه الخطيئة مستمرة الاثر في حياة الناس. وفي هذه العقيدة نقرأ النصوص الآتية: ـ

(٣) من اراد ان يصير فيكم عظيما يكون لكم خادما. ومن اراد ان يصير فيكم اولا يكون للجميع عبدا. لان ابن الانسان ايضا لم يأت ليخدم بل ليخدم وليبذل نفسه فدية عن كثيرين (مرقس ١٠: ٤٣ ـ ٤٥).

(٤) والنص على الفداء في انجيل يوحنا اكثر وضوحا «لانه لم يرسل الله ابنه الى العالم ليدين العالم بل يخلص به العالم». (يوحنا ٣: ١٧).

(٥) وتولى بولس الرسول الدعوة الى هذه العقيدة وشرحها. يقول في رسالته الى أهل رومية «الجميع أخطأوا وأعوزهم مجد الله، متبررين مجانا بنعمته بالفداء الذي بيسوع المسيح، الذي قدمه الله كفارة بالايمان بدمه، لاظهار بره من اجل الصفح عن الخطايا السالفة، بامهال الله، لاظهار بره في الزمان الحاضر...» (٣: ٢٣ - ٢٦). وبغير الفداء - في العهد الجديد تظل الخطيئة قائمة كما جاءت في العهد القديم.

(٦) ويرتبط بهذا ايضا سر التعميد في المسيحية، فهو يطهر الوليد من الخطيئة الاصلية. ولا بد ان يقوم به رجل الدين عندما يغمس الطفل في ماء بشعائر معينة. وينشأ الطفل ليعتقد ان المسيح حمل عن البشر وزر الخطيئة. وانه المخلص والفادي. وان اثر الخطيئة ظل من عهد آدم حتى جاء المسيح فحملها عمن قبله ومن بعده (٢٠).

والهدف الذي قصده العهد الجديد وهو المغفرة - وصل اليه بعد رحلة طويلة بين الخطيئة الأولى، وانتقالها، ثم مجيء الفادي والمخلص. أي ان العهد الجديد أقر اولا مبدأ انتقال المسؤولية من جيل الى جيل، ثم فتح الطريق الى المغفرة بالفداء.

اما الاسلام فجعل المغفرة من الله لآدم مباشرة. ولم يدخل ابناء آدم في القصة «وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى»، (طه: ١٢١ - ١٢٢). والعدل الالهي بهذا في القرآن أقرب. وقصة الانسانية مشرقة. وحياتنا هنا خلافة الله. والوحي نور. وباب التوبة مفتوح من عهد آدم. والأرض صديقة. والسماء صديقة. والكون صديق «هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سماوات وهو بكل شيء عليم. واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة» (البقرة: ٢٩ - ٣٠).

ومع تأكيد مسؤولية آدم الفردية، واعطائه فرصة التجربة والخطأ، في ظل من التوبة والرحمة والهداية، تتحدد مسؤوليات الافراد من بعده، بحيث لا يحمل انسان مسؤولية اخر. وبالتالي يسقط الاساس «الديني» لاي تفرقة عنصرية.

اقول: يسقط الاساس الديني للتفرقة العنصرية لان بعض الكنائس اتخذت من بعض نصوص العهدين القديم والجديد، ما تبرر به استعباد الافريقيين أو الهنود الحمر. وعلى سبيل المثال كنيسة الاصلاح الهولندية في جنوب افريقيا تحاول ان تبرز عدوانها على الافريقيين بنصوص دينية: كالنص الخاص بكنعان بن نوح في العهد القديم على لسان نوح «ملعون كنعان. عبد العبيد يتون لاخوته» (تكوين ٩: ٢٥) ثم ما جاء عن وجوب طاعة العبيد لسادتهم في رسالة بولس الرسول الى أهل افسس» ايها العبيد أطيعوا سادتكم حسب الجسد بخوف ورعدة في بساطة قلوبكم كما للمسيح» (٦: ٥).

ثم يوصي السادة بالعبيد «وانتم ايها السادة افعلوا لهم هذه الامور تاركين التهديد عالمين ان سيدكم انتم ايضا في السماوات وليس عنده محاباة» (٦: ٩).

ولقد استطاع السادة ان يفرضوا سلطانهم وينالوا ما يرونه حقا لهم. اما العبيد ومن جاء بعدهم من اصحاب الارض في افريقية، والذين تم استعبادهم في ارضهم او عبر المحيط، فلم يستطيعوا ان يستخلصوا حقا الا بعد ان دفعوا فيه الغالي من الدماء والارواح، ولا زال الصراع قائما. (٢١).

(للبحث صلة)

مكتبة البحث

(١) عبد العزيز كامل: الاسلام والتفرقة العنصرية. اليونسكو ١٩٧٠ م ـ من سلسلة المسألة العنصرية والفكر الحديث. وله طبعات بالانجليزية والفرنسية والفارسية صادرة ايضا عن اليونسكو.

(٢) كنموذج يمكن الرجوع الى:
(بنتون: العلاقات العنصرية).
وفي هذا الفصل السادس من كتابه يدرس الرق والعالم الجديد.

(٣) عبد العزيز كامل: قيام الاسلام: دراسة في الجغرافيا التاريخية.
محاضرة في الموسم الثقافي الثالث للازهر الشريف. قاعة الامام محمد عبده.
١٣٨٠ هـ/ ١٩٦١ م.

(٤) الراغب الاصفهاني: معجم مفردات الفاظ القرآن الكريم ط. بيروت ص ٥٩٩/.

(٥) طبقات ابن سعد ١: ١١٦ ط. بيروت.

(٦) ابن القيم: زاد الميعاد. ١: ١٩ ط. المصرية. القاهرة.

(٧) سيرة ابن هشام ٤: ٦ ط. الحلبي. وفي مراجعة مهاجري المسلمين الى الحبشة ـ كنموذج ـ نرى كيف كانت الاسر منقسمة بين مؤمن وكافر

(٨) سليمان الندوي الرسالة المحمدية ص ١٥٠ ط. دمشق.

(٩) نفس المرجع ص/ ١٥١.

(١٠) نفس المرجع ص/١٥٢.

(١١) طبقات ابن سعد ٧: ٣٨٥.

(١٢) نفس المرجع ٧: ٣٨٦.

(١٣) ابن خلكان: وفيات الاعيان ٣: ٧٠ ط. بيروت.
(١٤) المنذري: مختصر صحيح مسلم ص/ ٢٠٦ ط. الكويت.
(١٥) ابن القيم زاد المعاد ٢: ١٦٥
(١٦) مفردات الراغب الاصفهاني: مادة مهن ص/ ٥٤٥.
(١٧) نفس المرجع مادة «متع» ص/ ٤٨١.
(١٨) يجوز ان يكون من قولهم حنكت الدابة أصبت حنكها باللجام والرسن.
ويحوز ان يكون من قولهم احتنك الجراد الارض اى استولى بحنكه عليها فأكلها واستأصلها فيكون معناه لاستولين عليهم استيلاءه على ذلك يراجع مفردات الراغب الاصفهاني مادة «حنك» ص/ ١٣٣.
(١٩) موريس بوكاى: دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة. ص/ ٢٥ ط. المعارف القاهرة. ١٩٧٨ م (الترجمة العربية).
(٢٠) قاموس الكتاب المقدس: مادة فدى ص/٦٧٢، عمد ص/٦٣٧/٦٣٨ عن اسرار الفداء والمعمودية. ط. بيروت ١٩٦٤ م (باشراف د. بطرس عبد الملك وآخرين).
(٢١) بنتون (١٩٦٧ م: : الفصل السابع عن: السيادة البيضاء في الولايات المتحدة الامريكية ص/ ١٣١ - ١٦٣ والفصل الثامن عن السيادة البيضاء في جنوب افريقية ص/١٦٤ - ١٩٢. وهناك مكتبة كاملة عن الصراع العنصري وما قام به السود دفاعا عن حقهم في حقوقهم الانسانية وابرز كتبها واوسعها انتشارا في اعوامنا هذه «الجذور» لالكس هيلي:

في رحاب الطب النبوي (1)

د. نجيب الكيلاني

الطب النبوي مجال رحب فسيح، ونحن نتناوله هنا بايجاز كبير، بأسلوب البحث العلمي المحايد الذي يستند الى الدليل والبرهان والتجربة، وبهذا الخصوص توفرت لدينا، النصوص الصحيحة من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم السلوك الحي لمحمد وصحابته، ثم تأتي بعد ذلك الدراسات الحديثة التي تثبت بالدليل القاطع، والتي حاولنا أن نعقد بينها وبين تراثنا المقارنات الواضحة دون تحيز أو تحايل أو انفعال ذاتي، فالموضوعية في مثل تلك الدراسات العلمية أول ما يلزم الباحث الجاد المنصف . . . ومن المؤسف حقاً ان تراثنا العريق في العلوم عامة، وفي الطب خاصة، قد ترجم منذ قرون الى اللغات الاوروبية، فكان أساس نهضتها وتقدمها، فبدأوا من حيث انتهينا، بينما توقفت جهود الأقدمين، وتعثرت خطواتهم في أنحاء العالم الاسلامي المتمزق، وذلك لانحسار الثقافة الاسلامية، وغلبة المفاهيم المستوردة المنحرفة وتجاهل التراث . . العظيم الذي يعد بالكنوز وبألوان المعرفة الحية الخالدة . .

لقد بدأت رحلة الطب النبوي الشريف من الداخل . . من قلب الانسان وضميره ونفسه، ثم شملت بدنه، وانتقلت الى بيئته التي يعيش فيها، والى أفراد

---

* قدم هذا البحث الى المؤتمر العالمي الثالث للسيرة والسنة النبوية- الدوحة- محرم ١٤٠٠ هـ.

المجتمع الذي يخالطه واهتمت بالجوانب العلاجية والوقائية والغذائية والترفيهية، وعلاقته الاجتماعية المتنوعة، ووضعت الانسان تحت منظار من الفهم الدقيق، والوعي الشامل، في اطار منهاج متكامل لا يغفل جانباً من الجوانب، في حياة الفرد، ولم يغفل حتى الجوانب الشديدة الخصوصية كالمسألة الجنسية فتعرض لها بشجاعة وادراك، كجزء هام من حياة الرجل والمرأة فوضع لها آدابها، والاحتياطات الواجب اتخاذها، والهدف من ورائها، وحصنها بالتوصيات التي تحميها من الخلل، أو تنحرف بها عن الجادة. . .

وربط الطب النبوي بين الصحة والعبادة، فكانت الصلاة وكان الصوم، وكان الوضوء، وكانت الرياضة، وكانت قواعد الغذاء والشراب والنوم والراحة، وكان العلاج والوقاية، كل ذلك في نسيج واحد. .

الحق أن الطب النبوي جانب من جوانب الاعجاز التي يزخر بها ديننا الحنيف، وسوف نحاول في هذه الصفحات أن نسلط الأضواء على معالمه الأساسية والله من وراء القصد. . .

(١) الطب النبوي ومفهوم الصحة والعلاج

لعل من الأمور الملفتة للنظر تلك الشمولية أو ذلك التكامل الذي تتصف به . . . العقيدة الاسلامية فكرا وسلوكاً، فلا نكاد نسأل عن قضية من القضايا أو مسألة من المسائل أو علما من العلوم الا ووجدنا قدرا لا بأس به ـ قل أو كثر ـ في تراثنا العريق، وهذا لا شك جانب من جوانب الاعجاز، تتجلى فيه القدرة الالهية، فيزداد الانسان ايمانا ويقينا ويظل يرد النبع الصافي للاسلام كي ينهل منه في أي عصر من العصور.

وحيث يقرأ الباحث في كتاب الله، أو يطلع على الاحاديث النبوية الشريفة، وسيرة المصطفى عليه الصلاة والسلام وحياته مع صحابته واتباعه، وفي بيته ومسجده وفي جهاده وسلمه، وفي حله وترحاله، وفي علاقته المتنوعة حينما يلقى الانسان نظرة شاملة على عالم الرسول الرحب الفسيح يجد للطب

وللصحة مكانة كبيرة، ليس هذا فحسب، بل ان مفهوم الطب النبوي مفهوم شامل يبعث على الدهشة، ويدعو الى الاعجاب... لاننا حينما نقيس الطب النبوي بالمقاييس العلمية الحديثة في أسسه العامة، نجد أنفسنا أمام اعجاز قاهر لكل نوازع الشك والتردد. فالطب النبوي يتمثل كلما له علاقة بصحة الانسان كالتغذية والنظافة والانحرافات العضوية والنفسية وبعض طرق العلاج، وكافة النواحي البيئية والاجتماعية والشخصية وغيرها مما يتعلق بالصحة العامة.

ونحن اذا نظرنا في التعريف الحديث الذي وضعته «منظمة الصحة العالمية» عن مفهوم الصحة، لوجدنا أن ذلك التعريف يؤكد ان الانسان الصحيح ليس هو السليم بدنيا فحسب لإن صحة البدن جانب واحد من جوانب الصحة، ومن ثم لكي تكون الصحة في صورتها المثالية المكتملة لا بد وأن تشتمل على سلامة النواحي البدنية والنفسية والعقلية والاجتماعية في هذا الاطار العام يتحدد مفهوم الصحة لدى تلك المنظمة الكبرى التي يديرها ويشرف عليها نخبة من كبار أطباء العالم، وأمهر الباحثين والخبراء في مجال الصحة..

واذا عدنا الى الطب النبوي لنتدارس من خلاله التعريف الصحيح للصحة لوجدناه يتفق وذلك المفهوم الحديث لدى منظمة الصحة العالمية ان لم يفقه برغم مرور القرون الطويلة، وبرغم المنجزات الحديثة في مجال البحوث، وتطور الدراسة ووسائلها وامكانياتهاالمذهلة فكيف يمكننا أن نفسر هذه الظاهرة المبهرة؟؟ كيف استطاع النبي ﷺ أن يرسي تلك الأسس التي لم نستطع الوصول الى بعضها الا بعد أن استعملنا المجاهر (الميكروسكوبات) والمختبرات ومزارع الميكروبات، وأجهزة الكمبيوتر، والتجارب المضنية على الحيوان وعلى الانسان أحيانا، كيف نستطيع أن نفسر ذلك الا اذا آمنا ان المصطفى «ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى».

ان الرسول ﷺ يضع قاعدة صلبة لينطلق منها البحث العلمي والجهد الدائب، من أجل الوصول الى أسباب الداء، والعثور على الدواء، بحيث لا

يتقاعس الناس عن أداء الواجب ازاء عدوهم اللدود: المرض، ومن هنا كان أمره ﷺ بالتداوي، بل كان يبعث ببعض المرضى الى طبيب العرب في ذلك الزمان «الحرث بن كلدة» كما كان يقترح عليه بعض الأدوية، وحينما يأمر النبي بالتداوي، فمعنى ذلك أنه يرفض التواكل أو الاهمال ويدعو الناس للأخذ بالأسباب، وبذل الجهد في محاربة الداء، حتى يقوى الانسان بدنا وروحا وقلبا وعقلا، فيستطيع أن يؤدي رسالته بين مجتمعه، يحمل الأمانة التي كلفه الله بها، ويسعد في حياته كما تسعد أسرته.

«روى مسلم في صحيحه من حديث ابن الزبير، عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ أنه قال:

«لكل داء دواء، فاذا أصيب دواء الداء، برأ باذن الله عز وجل»

وفي الصحيحين، عن عطاء عن أبي هريرة: قال رسول الله ﷺ: «ما أنزل الله من داء الا أنزل له شفاء».

وفي مسند الامام أحمد، من حديث زياد بن علاقة عن أسامة بن شريك، قال:

«كنت عند النبي ﷺ، وجاءت الأعراب فقالوا: يا رسول الله، أنتداوي فقال: نعم يا عباد الله. تداووا، فان الله عز وجل لم يضع داء، الا وضع له شفاء غير داء واحد، قالوا: ما هو؟؟ قال: الهرم « في لفظ » ان الله لم ينزل داء الا أنزل له شفاء، علمه من علمه، وجهله من جهله».

وفي المسند والسنن عن أبي خزامة، قال، قلت يا رسول الله أرأيت رقى نسترقيها، ودواء نتداوى به، فقال وتقاة نتقيها، هل ترد من قدر الله شيئاً؟؟ فقال هي من قدر الله وهكذا وضع الرسول ﷺ قواعد هامة كان لها أعمق الأثر في تطور العلوم الطبية سواء في مجال الأمراض والعقاقير وأساليب العلاج المختلفة، ومن ثم استطاع الأطباء المسلمون في القرون التالية أن يستنيروا بهديه، ويجدوا في البحث والتجارب والتأمل والمشاهدة والوصول الى كثير من

الحقائق العلمية وتطبيقها في مجال العلاج والتشخيص، منها ما يتعلق بالدواء، ومنها ما يتعلق بالغذاء، ومنها ما يتعلق بأسلوب حياة المريض من حيث العمل أو الراحة، والنوم أو اليقظة ومنها ما يتعلق بروحه المعنوية، أو حالته النفسية، فالأحاديث التي ذكرناها اقرت عدة حقائق :-

أولها: الأمر بالتداوي، وهو أمر من المصطفى ﷺ، يلتزم به المسلم لأنه يرتبط بما يتعلمه ويؤمن به من آداب اسلامية أو سلوك صحيح يرضى عنه، وهذا الأمر بالتداوي يتضمن رفضا لأساليب التواكل والتراخي والاهمال.

ثانيها: ان اقرار الرسول بأن لكل داء دواء، علمه من علمه، وجهله من جهله . . . يفتح باب الأمل دائما، أمام الباحثين والعلماء كي يطوروا تجاربهم وأبحاثهم حتى يصلوا الى الدواء المنشود، كما انه يفتح باب الرجاء أيضا امام المرضى حيث يستقر في قلوبهم يقين بأن الدواء موجود، وان الله سبحانه قادر أن ييسر لهم أسلوب العثور عليه.

ثالثها: ان الاهتمام بالعلاج أو التداوي واجب ديني من ناحية أخرى قد تخفى على الكثيرين فقد يدهش البعض حينما يعرف أن العلاج جزء من الوقاية، لان علاج أي مريض قد تجنب غيره الاصابة بالمرض اذا كان المرض معديا، لانه اذا بقي على حاله دون علاج تفشى الداء وكثر المرض، وحاق بالأسرة أو المخالطين، أو المجتمع عموما ضرر بليغ ومن ثم فان الأمر بالتداوي ليس مجرد حفاظ على فرد بعينه، ولكنه وقاية للمجتمع ككل كما يمكننا أن نضيف الى ذلك أيضا ان ترك الداء دون علاج قد يؤدي الى مزيد من المضاعفات أو العاهات، فيصبح المريض حتى بعد أن يشفى من مرضه، عاجزا عن اداء دوره في الحياة، بضعف في ابصاره أو شلل في طرف من أطرافه، أو تلف في جهاز من أجهزة جسمه.

ولقد كان الرسول ﷺ يقوم بمعالجة بعض المرضى بنفسه أو يصف لهم الدواء، كما أنه كثيرا ما كان يلجأ لعلاج بعض الادواء التي تصيبه بالدواء أو

الغذاء أو وسائل العلاج الاخرى وقيامه على هذا النحو، واهتمامه بالأمر، مما يؤكد لأصحابه وللمسلمين ان ذلك السلوك في مجال الصحة، يعتبر جزءا من السلوك العام بالنسبة لكل فرد في المجتمع يثاب عليه، وينال رضى الله.

مثال ذلك ما جاء في الصحيحين، من حديث المتوكل عن أبي سعيد الخدري «أن رجلا أتى النبي ﷺ فقال: ان أخي يشتكي بطنه: وفي رواية استطلق بطنه فقال: اسقه عسلا، فذهب ثم رجع، فقال قد سقيته، فلم يغن عنه شيئا، وفي لفظ: فلم يزده الا استطلاق (اسهالا) مرتين أو ثلاثة، كل ذلك يقول له اسقه عسلا فقال له في الثالثة أو الرابعة: «صدق الله وكذب بطن أخيك».

ويرى ابن قيم الجوزية أن هذا الذي وصف له النبي العسل كان استطلاق بطنه، ويضيف رحمه الله[1]: وفي تكرار سقيه العسل معنى طبي بديع، وهو أن الدواء يجب أن يكون له مقدار وكمية بحسب حال الداء، ان قصر عنه لم يزله بالكلية وان جاوزه أوهن القوى، فاحدث ضررا آخر، فلما أمره ان يسقيه العسل، سقاه مقدارا لا يفي بمقاومة الداء ولا يبلغ الغرض، فلما أخبره، علم أن الذي سقاه لا يبلغ مقدار الحاجة، فلما تكرر تردداه الى النبي، أكد عليه المعاودة ليصل الى المقدار المقاوم للداء، فلما تكررت الشربات بحسب مادة الداء برىء باذن الله واعتبار الأدوية وكيفياتها بمقدار قوة المرض والمريض، من أكبر قواعد الطب. . وفي قوله «صدق الله، وكذب بطن اخيك» اشارة الى تحقيق نفع هذا الدواء، وان بقاء. . الداء، ليس لقصور الدواء في نفسه ولكن لسوء حال المريض واستحكام الداء، مما يحتاج لزيادة في كمية العلاج وفي الجرعات اللازمة.

هذا مثل من الأمثلة العديدة التي كان الرسول يقوم فيها مقام الطبيب، فيوصي بالعلاج عن يقين وثقة، مستندا الى وحي الله، والى ماضي التجارب

---

(١) ص ٢٧- الطب النبوي

التي عايشها الناس في عصره وقبل عصره، فالعسل، كما ورد في القرآن الكريم- (فيه شفاء للناس) واساطين الطب في ذلك الزمان كانوا ينظرون اليه كدواء وغذاء وفي عصرنا اليوم صدرت مؤلفات عديدة عن العسل تناولته من شتى الوجوه، فهناك في روسيا أجريت دراسات عن استعمال عسل النحل في علاج حروق العين، وقد كانت تلك الحروق تسبب في فقدان نسبة كبيرة من الابصار، وقد أثبتت التجارب نجاح المحاولة بحيث. . . ارتفعت نسبة التحسن، وقلت المخاطر، كما أجريت في أوروبا دراسات عن امكانية احتواء العسل على مواد قاتلة للميكروبات فوضعت فيه أنواع مختلفة من البكتريا وغيرها مثل ميكروبات التيفود والتيفوس ومسببات الدوسنتريا والمكور السبحي والعنقودي وغيرها، وتبين أن تلك الميكروبات قد قضى عليها على فترات متفاوتة. . ثم ماذا يفعل الطب الحديث اليوم امام النزلات المعوية أو ما نسميه نوبات الاسهال ذات الأسباب المختلفة ان أول شيء يعطى للمريض هو المحاليل التي تقاوم الجفاف الناجم عن الاسهال، لان خطورة المرض تكمن في فقدان سوائل الجسم وبعض الأملاح كالصوديوم والبوتاسيوم مما يؤدي الى فشل الدورة الدموية، وتعثر وظائف الكلى أو توقفها. وتخثر الدم والوفاة، مثال ذلك ما يحدث، في حالة النزلات المعوية عند الأطفال. . . وفي حالة الاصابة بمرض الكوليرا. . . والأطباء يرون أن العلاج الحاسم. . بل العلاج الوحيد في معظم الأحيان هو المحاليل أو السوائل التي تعوض الجسم عما فقده. . . وتحميه من الجفاف، والعسل الممزوج بالماء، أو العسل الذي يتبعه شرب الماء، يعتبر خطوة هامة في مجال تحسن حال المريض بل انقاذه، لأن العسل يحتوي على ماء ونوع سهل الهضم من السكر الممتاز، بالاضافة الى بعض المواد الاخرى الضرورية. . . ثم امكانية وجود مواد قاتلة للميكروبات في العسل، وبالطبع نحن نعرف قيمة العسل من الناحية الغذائية، وسرعة استفادة الجسم من سكره وخاصة في تلك الظروف العاجلة الملحة. . . ظروف الجفاف القاتل الذي يهدم بنيان الجسم في وقت قصير!!

ولقد أشار ابن قيم الجوزية في معرض تعليقه على هذا الحديث الى أمور جديرة بالاعتبار والنظر مما يؤكد متانة الأسس التي قام عليها الطب النبوي وخلودها، وهي أمور هامة اليوم في مجال العقاقير الطبية منها.

(أ) كمية الدواء وهو ما نسميه (الجرعة).

(ب) مدة العلاج.

(جـ) عدد الجرعات اليومية.

ونلاحظ أن الرسول ﷺ كان في بعض الأحيان يوصي بتعاطي العلاج لثلاثة أيام مثلا، مرة كل يوم، وقد يوصي باستعمال الدواء لسبع ليال، وقد كان ﷺ يلجأ لبعض أساليب ما نسميه بالعلاج الطبيعي في عصرنا، فيعصب رأسه في بعض حالات وهو ما يفعله بعض الأطباء في عصرناإذ.. يضغطون على بعض الشرايين الموصلة للمخ فيقل فيه الاحتقان لقلة تدفق الدم... وتخف حدة الصداع، كما أوصى صلوات الله عليه باستعمال ما نسميه «بالكمادات الباردة» في أيامنا هذه عند ارتفاع درجة الحرارة، حينما قال « الحمى من فيح جهنم فأبردوها بالماء». وما زالت مستشفياتنا وعياداتنا تستعمل تلك الأساليب» وخاصة عندما تفشل العقاقير الطبية، أو نتوجس خيفة من استعمالها في بعض الحالات نظرا لما قد تؤدي اليه من مخاطر ومضاعفات جانبية.

والأطباء المحدثون يرى عدد كبير منهم أن فريضة الصوم من الناحية الصحية تلعب دورا بارزا في مجال الوقاية والعلاج، وسوف نتحدث عن ذلك فيما بعد، ولكن الذي يهمنا الآن هو التأكيد على أهمية الصوم في علاج كثير من الاضطرابات المعوية وعسر الهضم وأمراض القولون (المصران الغليظ) وعلاج مرض السكر عند البدناء أو في حالة مراحله الأولى ومساعدته على انخفاض ضغط الدم المرتفع، والسمنة وما يلحق بها من مضاعفات.

وهكذا تتدخل الفرائض الاسلامية والآداب الدينية مع الأساليب السليمة في السلوك الصحي، حماية لصحة الناس وعلاجا لأمراضهم، ومن هنا كانت نظرة الاسلام الى الانسان جسدا ونفساً وعقلا ولبنة في بناء المجتمع،

فالذي يعالج بدنه يكتسب المنفعة الدنيوية كما يكتسب الأجر والثواب في الآخرة. والذي يرتبط بالقيم الاسلامية المتعلقة بالنظافة والوقاية من مختلف الأمراض يدخل مع الطائعين والمنفذين لأوامر الله ورسوله، انها داخلة ضمن طاعة الله، والآداب التي نادى بها نبيه ﷺ، فانها تكسب أهمية تقترب من القداسة ما دام المؤمن القوي خير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير. ولقدلاحظت من خلال (تجاربي الشخصية وانا أدير شؤون الثقافة الصحية).. التوعية الصحية أن ربطشؤونالآداب الصحية بالقيم الاسلامية، كان له أعمق الأثر في اقتناع الناس بالتعود على السلوك الصحي والعادات السليمة، مما انعكس أثره على الفرد والمجتمع بالفوائد الكثيرة، بل اشراك خطباء المساجدوالوعاظ في حملات التربية الصحية أتى بأكبر المنافع في هذا المجال... واذا كان المصطفى هو قدوتنا في مناحي الحياة المختلفة فان طبه الخالد يجب أن يظل منارة لنا في حياة صحية سليمة، حماية لنا ولأجيالنا من خطر الأمراض.

(٢) أسس الطب الوقائي النبوي

ان الحكمة النبوية العليا تتجلى أروع ما تكون في مجال الطب الوقائي بالذات فقد وضع الرسول ﷺ الخطوط العريضة لما نسميه في عصرنا بالوقاية التي تعتبر خط الدفاع الأول ضد الأمراض المعدية وغير المعدية، ذلك لحماية الفرد والمجتمع من التعرض لخطر المرض، وصدق الشاعر العربي القديم حين قال:

توقى الداء خير من تصد لأيسره وان قرب الطبيب

ولنبحث في البداية عن بعض النصوص الصريحة التي وردت عن رسول الله ﷺ فقد ثبت في صحيح مسلم من حديث جابر بن عبد الله «أنه كان في وفد» ثقيف رجل مجذوم. فأرسل الرسول ﷺ اليه: ارجع فقد بايعناك «وروى

البخاري في صحيحه تعليقا من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: فر من المجذوم كما تفر من الأسد»، وفي الصحيحين، في حديث أبي هريرة «لا يوردن ممرض على مصح».

وفي الصحيحين: عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه أن النبي ﷺ - في مجال الحديث عن الطاعون قال:
(فاذا سمعتم به بأرض، فلا تدخلوا عليه، واذا وقع بأرض وأنتم بها، فلا تخرجوا منها فرارا منه).

ولقد ذكرت في كتب التراث واقعة زيارة الخليفة عمر بن الخطاب «لعمواس» احدى مدن الشام وكان قد تفشى فيها الطاعون ، وهومرض معد، وتوقف عمر ولم يدخل الى المدينة الموبوءة، وخاصة بعد أن روي له حديث رسول الله السابق. . ولقد قال أبو عبيدة بن الجراح لعمر يا أمير المؤمنين: أفرارا من قدر الله تعالى؟ فقال له عمر: لو قالها غيرك يا أبا عبيدة، نعم نفر من قدر الله تعالى الى قدر الله تعالى، أرأيت لو كان لك ابل فهبطت واديا له عدوتان احداهما خصبة والأخرى جدبة، ألست ان رعيتها الخصبة رعيتها بقدر الله تعالى وان رعيتها الجدبة رعيتها بقدر الله.

ثم جاء عبد الرحمن بن عوف وكان متغيبا فقال: ان عندي في هذا علما: سمعت رسول الله ﷺ يقول: اذا كان بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه واذا.. سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه».

وهذا التصرف يعني ما نسميه في عصرنا بالحجر الصحي «الكارنتينا» والمقصود بالحجر الصحي هو عزل الأماكن والناس عند تفشي الأمراض المعدية المعينة منها الطاعون والكوليرا والجدري والتيفوس وغيرها، ولا شك أن منع دخول الناس الى الأماكن الموبوءة وكذلك منع الخروج منها يساعد على حصر الوباء والتغلب عليه وعدم انتشار عدواه بين الناس، واذا كانت اللقاحات، والطعوم قد اكتشفت في عصرنا هذا الا أن الحجر الصحي ما زال هو الأساس أو

القاعدة، وخاصة بالنسبة لبعض الأمراض التي لم يكتشف لها طعوما أو لقاحات حتى الان وأيضا بالنسبة، للأمراض المعدية التي لا تساعد التحصينات اللازمة على الوقاية منها فتطعيم الكوليرا مثلا لا يكاد يقي الا حوالي ٣٥٪ من مجموع المطعمين في رأي أغلب الأطباء والباحثين، ومن ثم فان العزل أو الحجر الصحي يعتبر الوسيلة الفعالة لمنع انتشار المرض مضافا الى ذلك ما يقوم به الأطباء من اسعافات وعلاجات ثانوية أخرى وفي مسند البزار عن النبي ﷺ أنه قال: «ان الله طيب يحب الطيب نظيف يحب النظافة، كريم يحب الكرم، جواد يحب الجود، . . فنظفوا أفناءكم وساحاتكم ولا تشبهوا باليهود يجمعون الاكباء (الزبالة) في دورهم» كما صح عنه« ان لله حقا على كل مسلم ان، يغتسل في كل سبعة أيام، وان كان له طيب أن يمس منه» ونحن نعلم أن القمامة وتراكمها في البيوت يكون سببا في تكاثر الحشرات كالذباب والصراصير والبعوض، كما يساعد على تكاثر الميكروبات ونقل الأمراض الجرثومية والفطريات والطفيلية الى الأصحاء، وقد نهى ﷺ عن أن تكون المراحيض داخل البيوت، وقد روى عنه أيضا أنه أوصى بعدم قضاء الحاجة في الماء أو في الظل أو على قارعة الطريق وهذا ما نسميه في عصرنا بصحة البيئة التي تعتمد أساسا على نظافة البيت الذي نقضي فيه معظم أوقاتنا وخاصة أوقات الراحة والنوم وتناول الطعام، وقد وضع العلماء مواصفات عدة للسكن الصحي، وهي في جملتها لا تخرج عن الاطار الذي رسمته السنة النبوية الشريفة، كل ذلك من أجل الوقاية من الأمراض والعلل المعدية.

وقد حرص الاسلام على نظافة الفرد- والنظافة من الايمان- فهي العامل الأساسي لحماية صحة الانسان من الأخطار لهذا نرى أن الوضوء يؤدي دورا بارزا في هذا المضمار وفي دراسة لمنظمة الصحة العالمية في بنجلاديش أن مجرد استعمال الماء النظيف في غسل اليدين مثلا يزيل حوالي ٩٠٪ من الميكروبات كما أن الاسلام أوجب على المسلمين الغسل في مناسبات مختلفة مثل الجنابة والحيض والنفاس كما استن الاستحمام في أيام الجمعة والأعياد، وغيرها، وأوصت

الآداب الاسلامية بنظافة الثياب (وثيابك فطهر) كما أوصى الرسول ﷺ بنظافة الشعر وترجيله ودهانه بالمواد الدهنية أو الزيتية وكان ﷺ يفعل ذلك قدوة لأصحابه كما أوصى بتقليم الأظافر حيث أن الشيطان يختبىء في الأظافر الطويلة، وفي الدراسات التي أجراها الباحثون اتضح أن الترسبات التي تكمن تحت الأظافر تحتوي على عدد من الميكروبات الضارة المختلفة التي يمكن أن تنتقل الى الطعام أثناء الأكل أو الى البشرة أثناء حكها، بل ان طفيل «الاكزيورس» ممكن أن تنتقل عدواه من انسان لانسان عن طريق اليد، بل ان الانسان الذي لا يغسل يده بعد الذهاب الى المرحاض قد تنتقل العدوى من برازه الى فمه وفي هذا يقول المصطفى ﷺ: بورك في طعام غسل قبله وغسل بعده، كما أوصى أصحابه أن يغسلوا أيديهم بعد القيام من النوم قائلا: فأن احدكم لا يدري أين باتت يده».

وفي الصحيحين عن سعد بن عجره قال: كان بي أذى من رأسي فحملت الى رسول الله ﷺ والقمل يتناثر على وجهي فقال: ما كنت أرى الجهد قد بلغ بك ما أرى «وفي رواية أمره أن يحلق رأسه».

ولذلك حلق النبي رؤوس بني جعفر، ومن المعروف أن يوضع الدواء بعد ذلك على الرأس، وما زال الأطباء في أيامنا هذه عند علاج القمل أو القراع يحثون على حلق الرأس كبداية للعلاج فلا تجد الحشرات وبيضها ما تلتصق به أو تختبىء فيه.

وقد جاء في حديث للرسول ﷺ: «اذا شرب أحدكم فلا يتنفس في القدح ولكن ليبن- أي يبعد الاناء عن فيه، وقد روى مسلم في صحيحه عن حديث جابر بن عبد الله قال:

«سمعت رسول الله ﷺ يقول: غطوا الاناء وأوكوا السقاء» روى البخاري في حديثه عن ابن عباس «ان رسول الله ﷺ نهى عن الشرب من في السقاء.

ونستطيع أن نقول في ايجاز ان نظافة الفرد أو نظافة الشخصية وكذلك نظافة البيئة أو ما يسميه الأطباء بصحة البيئة من الأمور التي اهتم بها الرسول ﷺ

وجعلها أساسا لوقاية البدن من العدوى والانحرافات التي تسببها العلل المختلفة .

وإذا انتقلنا الى مجال صحة الانسان والفم وحاولنا ان نقارن بين ما نرى عليه السلف الصالح من آداب صحية عريقة وبين ما يوصي به أطباء الأسنان اليوم من نصائح لوجدنا أن تلك القرون العديدة التي بيننا وبين عصر النبوة لم تضف كثيرا في هذا المجال، والمعروف أن الفم هو المدخل الذي يأتي اليه الطعام والشراب وأن صحة الانسان تتأثر سلبا وايجابا بحالة الأسنان، ومما هو معروف علميا أن الفم لا يكاد يخلو من الميكروبات وأن بقايا الطعام وخاصة النشويات تلعب دورا كبيرا في الاصابة بنخر (التسويس) الاسنان، وكل ما يستطيع أن يوصي به الأطباء ازاء هذه المشكلة هو نظافة الفم واستعمال الفرشاة التي هي بديل للسواك، وقد جاء في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة».

وفي صحيح البخاري تعليقا عنه ﷺ «السواك مطهرة للفم مرضاة للرب» وفي صحيح مسلم أنه ﷺ كان اذا دخل بيته بدأ بالسواك، وصح عنه أنه استاك عند موته.

ان عمل الاسنان هام جدا بالنسبة لمضغ الطعام واتاحة الفرصة لبعض الانزيمات الموجودة في الفم كي تختلط بالكتلة الغذائية أثناء فترة المضغ لتساهم في عملية الهضم، والا تلكأت هذه العملية ووجدت المعدة صعوبة في أداء عملها مما ينتج عنه عسر الهضم وما يصحبه من انتفاخات وآلام واضطرابات مختلفة كما أن اصابة الاسنان قد يكون لها علاقة ببعض الأمراض التي تصيب أعضاء كثيرة في جسم الانسان كالكلى والعينين والمفاصل وغيرها لأن البؤر الصديدية في الأسنان. . أو اللثة تكون مكمنا لكثير من الميكروبات والسموم وهذه تستطيع أن تنتقل عن طريق الدم الى مختلف أعضاء الجسم، فلا عجب اذا قرأنا في السنن عن عامر بن ربيعة رضي الله عنه أنه قال «رأيت رسول الله ﷺ

ما لا أحصي يستاك وهوصائم» وقال البخاري : قال ابن عمر : «يستاك أول النهار وآخره» .

ومما لا شك فيه أن تلك الاداب الصحية التي رويت عن رسول الله ﷺ تضع الخطوط العريضة والأسس القويمة لحياة ينعم فيها المرء بالعافية والسعادة فان الصحة من أجل نعم الله علينا وقد حذر الرسول ﷺ من التخمة فقد أثبتت الدراسات المعاصرة علاقة التخمة وما يتبعها من بدانة بكثير من الأمراض المختلفة مثال ذلك صلة البدانة بمرض السكر وعلاقتها بأمراض القلب وتصلب الشرايين وأمراض مفاصل الأطراف السفلى وغيرها، وقد جاء في المسند وغيره عنه ﷺ أنه قال: «ما ملأ آدمي وعاء شرا من بطنه، بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه فان كان لا بد فاعلا فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه».

وتعليقا على هذا يقول ابن قيم الجوزية: «ومراتب الغذاء ثلاثة أحدها مرتبة الحاجة والثانية مرتبة الكفاية والثالثة مرتبة الفضلة . . . . فان البطن اذا امتلأ من الطعام ضاق عن الشراب فاذا أورد عليه الشراب ضاق عن النفس وعرض له الكرب والتعب وصار محمله بمنزلة حامل الحمل الثقيل هذا الى ما يلزم ذلك من فساد القلب وكسل الجوارح عن الطاعات وتحركها في الشهوات التي يستلزمها الشبع فامتلاء. . البطن من الطعام مضر للقلب والبدن.

وفي هذا أيضاً يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه: «الشبع يثقل البدن ويقسي القلب ويزيل الفطنة ويجلب النوم ويضعف صاحبه عن العبادة».

وذكر أبو نعيم عنه ﷺ أنه كان ينهي عن النوم على الأكل ولا ينام عقبه، ولم يكن من هديه ﷺ أن يشرب على طعامه[1]

ومن المعروف أن كبار السن وخاصة مرضى القلب يتعرضون للنوبات القلبية التي قد تقضي عليهم عقب أكلة كبيرة يعقبها النوم مباشرة، ولهذا يوصي

---

(١) الطب النبوي ص/١٣.

الأطباء بالبقاء متيقظين لمدة ساعة على الأقل بعد الأكل وقاية من تلك النوبات نظرا لان التخمة ترهق القلب وخاصة القلب المصاب بقصور في الدورة الدموية.

ان الرسول ﷺ وضح العافية وهي تمام الصحة، من أجل نعم الله على العبد بعد اليقين، ففي مسند الامام أحمد عن أبي بكر الصديق قال سمعت رسول الله ﷺ يقول:

«سلوا الله اليقين والمعافاة، فما أوتي أحد- بعد اليقين- خيرا من العافية».

وفي الترمذي أيضا من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «أول ما يسأل عنه العبد يوم القيامة من النعيم أن يقال له: ألم نصح لك جسمك، ونروك من الماء البارد؟؟» «ومن ههنا قال من قال: من السلف في قوله تعالى: «ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم»- قال عن الصحة.

نحن اذن أمام صورة متكاملة من صور الطب النبوي في مجال الاعتزاز بنعمة الصحة، ثم وقاية الجسم من الأمراض، هذه الصورة الباهرة المعجزة تشمل عديدا من الواجبات التي تحمي الانسان من العلل والانحرافات نستطيع أن نوجزها في النقاط التالية:

أولا - الصحة نعمة من أجل نعم الله.

ثانيا - الصحة أمانة في عنق كل فرد، فليحفظ كل أمانته ويحمها من التلف والضرر.

ثالثا - ضرورة حماية المجتمع من انتشار الأوبئة أو الأمراض الفتاكة، وذلك بتطبيق قوانين العزل أو الحجز الصحي.

رابعا - تقف النظافة في مقدمة الحصون التي تحمي الجسم من تقبل العدوى وغيرها من الأمور التي تنهك الجسد.

خامسا - تجنب التخمة وما تجلبه من مضاعفات.

سادسا - نظافة المأكل والملبس والمسكن.

سابعا - مكافحة الحشرات والميكروبات بالأساليب المناسبة.

ثامنا ـ ضرورة التداوي والعلاج لكبح جماح المرض، وتجنب المضاعفات والعاهات، ووقف تفشي المرض بين الأصحاء.

تاسعا ـ وقاية الأسنان التي تعتبر منفذا لعديد من الانحرافات والعلل التي تؤثر على أجهزة الجسم المختلفة وفي مقدمتها الجهاز الهضمي والجهاز البولي والجهاز البصري والمفاصل.

عاشرا ـ اعتبار المحافظة على الصحة، والوقاية من الأمراض، طاعة لله ورسوله . . . يؤجر عليها المرء في آخرته ويسعد بها في دنياه.

وبعد،

هل استطاع الطب الحديث في خطوطه العريضة، وفي أسسه العامة، أن يقوم ويقدم تصورا أعمق من هذا التصور في مجال الوقاية تلك التي أصبحت بحق ـ وباعتراف أساطين الأطباء هي المعول الأكبر في خلق جيل من الأطباء؟؟.
وهل يستطيع باحث أن يرينا المبالغة فيما قررنا من تلك الحقائق الدامغة، التي كانت حقيقة واقعة في حياة الرسول وصحبه، وفي حياة التابعين الذين نهجوا على منواله، وساروا على المحجة البيضاء التي لا يحيد عنها الا هالك؟؟

(٣) الطب النبوي النفسي

يحتل الطب النفسي مكانة كبيرة في عالم اليوم، وعند تصنيف المرضى الى . . مصابين بأمراض عضوية ومصابين بأمراض نفسية، نجد أن القسم الأخير يشمل أعدادا هائلة في كل أنحاء العالم، لهذا تخصص الكثيرون من الأطباء في الأمراض النفسية، وأنشئت لذلك المصحات والعيادات، وتنوعت أساليب العلاج بحيث أصبحت متداخلة متشابكة، تضم العقاقير الطبية، والصدمات الكهربائية والتحليل النفسي، والتنويم المغنطيسي والايحاء وادخال التعديلات على أساليب الحياة أو معالجة بعض الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي تتعلق بالاضطراب النفسي الذي يؤثر في طبيعة المريض وتصرفاته . .

وتقف العقاقير المهدئة أو المطمئنة أو المنومة في مقدمة أنواع العلاج المختلفة، ونظرة واحدة الى الاحصاءات العالمية، تؤكد لنا ضخامة الكميات التي توزع على نطاق واسع، وخاصة في اوروبا وأميركا والمجتمعات المتحضرة أو الصناعية، تلك المجتمعات التي تنتشر فيها الاضطرابات النفسية وتتعدد المشاكل، وتندلع الصراعات المادية والمذهبية، وتغلب عليها صفات التنافس والجشع والتسابق على نيل المتع، والانقلاب والافلات من قيود القيم الروحية والأخلاق الحميدة. . ولقداتضح في السنوات الأخيرة، ان تلك العقاقير النفسية لم تعد ذلك السحر الذي يقلب الشقاء الى نعيم، والتعاسة الى سعادة، والمرض الى صحة، هذه العقاقير ثبت أنها قد تؤدي الى الادمان، وتؤثر في الجهاز العصبي اذا طال استعمالها- تأثيرا دائما، فتضعف المواهب والقدرات، وتبعث الاضطرابات والخلل في النسق الالهي البديع الذي خلق على هداه الانسان، كما انها تؤثر على الكلى والكبد والجهاز الهضمي وغيرها، فهي مهما تغيرت اسماؤها تمت من قريب أو بعيد للمخدرات.

لا أريد أن أستطرد في علاج الأمراض النفسية، أو أتصدى تفصيليا للقيمة الحقيقية للعقاقير المهدئة أو المطمئنة، لكن الذي أود أن أشير اليه هو أن هذه العقاقير ليست كل شيء بل مجرد عامل مساعد- كما يقول الأطباء النفسيون- لتحريك عملية العلاج- ولا يمكن الاعتماد عليها ولا الاستمرار في تعاطيها الا لأجل محدود، حتى تمر الأزمة ثم يأتي بعد ذلك العلاج الأساسي، وهو البحث عن «السبب» الذي حرك كوامن النفس، وأثار فيها الاضطراب، ومكن فيها للقلق والحيرة والتوتر والاكتئاب والعزلة والخوف. . واليأس والملل والقنوط، بل الرغبة أحيانا في التخلص من الحياة. . فهل استطاعت العقاقير أو الكيماويات أن تحل المشكلة.

ولقد سمي علم الأمراض النفسية في تراثنا الاسلامي القديم «بطب القلوب»، واهتم به الرسول ﷺ كما كتب عنه علماء المسلمين المتخصصون في الطب وغير المتخصصين فترى مثلا عالما من أبرز علمائنا وهو ابن قيم الجوزية يسرد عشرين

صفة للطبيب، ومن ضمن هذه الصفات (الصفة السابعة عشرة) يقول في مصنفه «الطب النبوي» ص/١١٣ : «أن يكون له خبرة باعتلال القلوب والأرواح وأدويتها، وذلك أصل عظيم في علاج الأبدان فان انفعال البدن وطبيعته عن النفس والقلب أمر مشهود، والطبيب اذا كان عارفا بأمراض القلب والروح وعلاجهما كان هو الطبيب الكامل، والذي لا خبرة له بذلك ـ وان كان حاذقا في علاج الطبيعة وأحوال البدن. نصف طبيب وكل طبيب لا يداوي العليل بتفقد قلبه وصلاحه وتقوية أرواحه وقواه بالصدقة وفعل الخير والاحسان، والاقبال على الله والدار الآخرة فليس بطبيب متطبب قاصر ومن أعظم علاجات المرض فعل الخير والاحسان، والذكر والدعاء والتضرع والابتهال الى الله والتوبة ولهذه الأمور تأثير في دفع العلل، وحصول الشفاء أعظم من الأدوية الطبيعية ولكن بحسب استعداد النفس وقبولها، وعقيدتها في ذلك ونفعه. . ».

ونلاحظ دائما ـ كما في هذا النص ـ اهتمام أئمة الطب الاسلامي بالربط بين علل القلب والبدن أي العلاقة بين الأمراض النفسية والأمراض العضوية وهي علاقة وطيدة أصبحت بديهية في علوم الطب الحديث، وهناك فرع من الأمراض يطلقون عليه الآن (Psycho — Somatic disease) الأمراض النفسية العضوية وخاصة بعد أن تأكد ان للحالة النفسية تأثيرا على وظائف الأعضاء الفسيولوجية فالتوتر العصبي والقلق النفسي، والأرق والخوف وما الى ذلك، قد ترفع من ضغط الدم، أو تساعد على قرحة المعدة أو اضطرابات القولون، أو الذبحة الصدرية، وقد ترفع نسبة السكر في الدم، وهناك أنواع من الشلل النفسي والعمى النفسي، وفقدان النطق العارض من الأعراض النفسية، وفي بعض العلل التي يشكو صاحبها من أعراض بدنية، عندما يفحصها الطبيب لا يكاد يجد أي علاقة تشير الى خلل عضوي، فالاختبارات الاكلينيكية والتحاليل المعملية والصور الاشعاعية، كل ذلك يؤكد سلامة العضو، ولكن المريض يشكو حقيقة وهو لا يكذب في دعواه ،وعندئذ يتبين للطبيب أن العلة أساسها نفسي .

هذا التصور للرباط الوثيق بين النفس والجسم، أو بين الانحرافات البدنيةوالاضطرابات النفسية، كان تصورا واضحا تماما في أذهان أساطين الطب. . القديم الاسلامي، بل انهم ادركوا ان المصاب بعلة بدنية حقيقية تتحسن حالته اذا ما رفعنا روحه المعنوية، وبشرناه بالشفاء العاجل، وأدخلنا السرور على نفسه وجعلناه ينعم بالتفاؤل والأمل ، وأحطناه بجو من الثقة والايمان.

روى ابن ماجة في سننه، من حديث أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ «اذا دخلتم على المريض فنفسوا له في الأجل، فان ذلك لا يرد شيئا، وهو يطيب (أو تطيب نفس المريض).

ولا شك- كما يقول أسلافنا- ان تفريح نفس المريض، وتطبيب قلبه وادخال ما يسره عليه له تأثير عجيب في شفاء علته وخفتها فان الأرواح والقوى تقوى بذلك، فتساعد الطبيعة على دفع المؤذي وقد شاهد الناس كثيرا من المرضى تنتعش قواهم بعيادة من يحبونهم ويعظمونهم ورؤيتهم ولطفهم ومكالمتهم اياهم.

ولقد كان رسول الله ﷺ يسأل المريض عن شكواه وكيف يجده. . .ويسأله عما يشتهيه، ويضع يده الشريفة على جبهته أو يضعها بين ثدييه، ويدعو له، ويصف له ما ينفعه في علته، ويدخل السرور على قلبه.

وأطباؤنا القدامى في مصنفاتهم ذكروا تفصيليا اسباب بعض العلل والأعراض ولم يغفلوا الجانب النفسي كمسبب في بعض الأحيان، فمثلا الصداع من الأعراض التي ترافق عديدا من الأمراض العضوية. . . والاضطرابات. . . . . الوظيفية في جسم الانسان لكن الدراسات النفسية الحديثة، وقد أثبتت (دكتور تالبوت) أن هناك نسبة عالية من حالات الصداع سببها نفسي، وبعض الباحثين قد يصل بهذه النسبة الى أكثر من خمسين بالمائة من حالات الصداع. . وعلى الرغم من ان أسلافنا لم يتعرضوا لنسبة حالات

الصداع ما يحدث بسبب نفسي الا انهم سجلوا في مصنفاتهم ان من ضمن اسباب الصداع: ما يحدث من الأعراض النفسانية كالهموم، والغموم، والوساوس، والأحزان والأفكار. الرديئة، هكذا قالوا. .

لكن السؤال الهام هنا: ما هو أساس النظرة الاسلامية للأمراض النفسية وللعلاج النفسي؟؟

لقد استعرضنا فيما سبق بعض الشواهد والنصوص التي توضح لنا ان الطب النبوي كان على بينة تامة بما نسميه المرض النفسي وكما اشتمل على ثبت كبير لوسائل العلاج النفسي وهي وسائل مهما كان قدمها الا أنها ما زالت هي الأساس في العلاج حتى يومنا هذا. .

فالانسان في العلاج في نظر الاسلام يولد على الفطرة، ثم يعايش ما حوله ومن حوله ويتلقف التجارب، ويختزن الخبرات ولكل انسان امكانياته الحيوية والعقلية والنفسية والاقتصادية فهناك القوي والضعيف، والجاهل والعالم، والهادىء والصاخب، والمنطوي والاجتماعي والمريض والصحيح، ويمضي الانسان ـ كل حسب طبيعته في رحلة الحياة الطويلة، ولا يستطيع أن يواصل سيرته بغير زاد. . .

وزاد المؤمن هو الايمان بالله والاطمئنان بعدله، والرضى بقضائه وقدره، والصبر على بلائه والثقة في عونه ورحمته وحفظه، والقناعة برزقه، والعمل من أجل الكسب والطاعة والحرص على أداء ما فرضه الله من عبادات ومعاملات من أجل دك أي اختلال يتناول بناء الفرد الداخلي، أو يضعف من ايمانه أو يشحنه بالغضب والحقد، أو يورثه الفزع والقلق، فسوف يؤدي به حتما الى ما نطلق عليه الاضطرابات النفسية أو الأمراض النفسية.

فلا عجب إذا رأينا انتشار الأمراض النفسية بنسبة عالية في بلدان متقدمة، حققت انتصارات باهرة في الرفاهية والعلم والسياسة والاقتصاد وذلك بسبب الخواء الداخلي وانهيار البناء العقائدي، وضعف الوازع الديني أو القيم

الروحية، وتحضرني في هذه الحالة قصة ذلك الطبيب النفساني الانجليزي، الذي قضى عشرين عاماً يعالج المرضى في المصحات النفسية وظل ويجرب وسائل العلاج المختلفة، ويقارن عليها وبينها، وأخيراً لم يجد وسيلة أقوى وأفعل سوى بث الايمان في نفوس مرضاه وامام هذه التجربة جدد ذلك الطبيب ايمانه، وعاد الى الدين، ونشر تجربته في كتاب تحت عنوان «عدت الى الدين» وترجم الى العربية، ضمن سلسلة كتب للجميع تحت عنوان «شفاء الروح».

نعود فنقول ان الطب النبوي هو تطبيق للمفهوم الاسلامي الشامل الذي.. ينظر الى الانسان نظرة واقعية تضع في الاعتبار تكوينه الجسدي والعقلي والنفسي وطبيعة البيئة التي يعيش فيها والنوازع والأهواء التي تتقاذفه، وقوى الجذب والطرد التي تؤثر فيه داخليا وخارجيا، ولذلك جاءت تعاليم الاسلام مراعية لهذه الظروف كلها والسير على منوال تلك التعاليم، يعطي للنفس صحتها وقوتها، ويحصن بالخير والحب ارادتها ويحبب اليها الالتزام، ويهبها قوة تواجه بها عواصف القهر والفشل والغدر والخيانة انه يخلق نفسا سوية... تستعصي على الانهيار وتتأبى على الدمار، ومن ثم فان تلك النفس لا تصعقها هزيمة ولا يوئسها مرض، ولا يذهب باتزانها عامل من عوامل التلف والفساد... الطارئة.

فاذا كانت عقاقير المهدئات والمطمئنات ذات الجرعات المحدودة والتي توزن عقاقير بالمليجرامات، بحيث لا تزيد والا قتلت، ولا تنقص والا لم تفد، اذا كانت تلك العقاقير لم يعد لها سوى فعالية محدودة موقوتة واذا كانت الصدمات الكهربائية لا تستعمل الا في حالات معينة وتحت اشتراطات خاصة. فانه لم يبق امامنا سوى العودة الى الاساليب الواعية، تدرس الاسباب وتهتم بالظروف المحيطة وتعالج الصدمات العاطفية والاجتماعية، وذلك عن طريق تقديم العون الممكن سواء أكان ماديا أو معنويا بأسلوب التفاهم وتحليل المشكلة الى عناصرها الأولية ومحاولة الوصول الى جذورها، ثم بث الثقة واليقين والامل في نفس المريض، لم تزل هي الاسباب الأمثل في العلاج النفسي، بالاضافة الى

ما يحتاجه مثل هؤلاء المرضى من ترفيه وترويح، وقد ورد عن رسول الله ﷺ ما معناه روحوا عن قلوبكم ساعة بعد ساعة، ان القلوب اذا كلت عميت، ولعل من الأمور المذهلة، تلك النزعة البناءة الخلاقة في العلاج النفسي، اذ يوصي الرسول بعض أصحابه في مجال علاج الهموم بدفعها بالجهاد وهو يقر ذلك النوع الفذ من العلاج الذي يلجأ اليه المعالجون النفسيون اليوم تحت عناوين مختلفة، فاحيانا يسمونها «التسامي بالغرائز» واحيانا أخرى يطلقون عليهاملء الفراغ او احلال أمر مكان آخر، وبتعبير أوضح يأخذون بيد المرضى النفسيين الى حيث يمارسون هواياتهم الفنية المختلفة، أو يحببون اليهم عملا من الأعمال يتفق وميولهم، ومن ثم ينصرفون الى تلك الأعمال البناءة وينسون تدريجيا همومهم وأشجانهم فتصح نفوسهم، وتتضاءل أحزانهم.

والواقع ان الاسلام قدم حلولا مبسطة وشاملة لقضايا الزواج والحب والعواطف المختلفة، وعلاجها من شتى جوانبها، بحيث لو طبقت على أي مستوى من المستويات لجنبت الكثيرين عديدا من الاضطرابات والانحرافات النفسية ولقد ألمحنا قبل ذلك الى موضوع ربط الاداب الصحية بالعبادات ونضيف هنا أمورا عدة تتعلق بفريضة الصوم، وأثرها من الناحية النفسية، وهذاشيءأفاض فيه العلماء القدامى والمحدثون، حيث شرحوا لنا اثر الصوم في تربية الارادة القوية والعزيمة وتدريب المرء على الالتزام بالقوانين والشرائع وكسر شهوة النفس والبدن. بحيث تتعود على الحرمان والصبر عند المكاره، وعدم الرضوخ بطغيان الملذات على اختلاف أنواعها، ثم ان الصوم يخرج بالصائم عن مألوف عاداته فهو مضطر الى ان يترك فنجان قهوة الصباح ويبتعد عن التدخين اذا كان مدخنا . . . ويتجاهل المادة المخدرة اذا كان مدمنا، ويسكت نداء المعدة اذا كان شرها، ولذا يصبح الصوم مدرسة نفسية بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . . أو بمعنى آخر مصحا نفسيا تتخلص النفوس عن طريقه من فورانها وجشعها، وخاصة اذا ما تذكرنا ان الصوم مرتبط بأمور أخرى لها أهميتها التربوية وأثرها النفسي كالصلاة، وزكاة رمضان وعدم الخوض في أعراض الناس،

وترك المفاسد وشهادة الزور والظلم . . . الخ .

الواقع ان المجال الرحب الواسع للطب النبوي انما يكمن أساسا في دائرة الطب النفسي تلك الدائرة التي تحفل بالكثير والكثير لاننا مهما حصرنا العقاقير والأدوية والممارسات المختلفة التي تتعلق بعلاج البدن وعلله في الطب النبوي، نقول مهما حاولنا حصر تلك الأشياء لوجدناها- برغم أهميتها- قليلة جدا اذا ما قيست بمئات الألوف من العقاقير المستحدثة أو اذا ما قيست بالانجازات الرائدة للطب النبوي النفسي . .

الطب النبوي النفسي يعتبر- كما قلنا في مجال الطب الوقائي النبوي آية فذة من آيات الله العلي القدير، وترتبط ارتباطا وثيقا بالبناء الاسلامي الكبير . .

(٤) الغذاء والطب النبوي

في أحاديث الرسول ﷺ ذكر لألوان من الطعام والشراب، لقيمتها وأهميتها، ثم نجد أيضا تخصيص أنواع غذائية بعينها لحالات مرضية، هذا بالاضافة الى اعتبار الغذاء المناسب أول بند من بنود العلاج بالنسبة للمرضى، فالطعام في ضوء الطب النبوي غذاء ودواء، وعندما نحاول أن نتحرى ما كان يأكله الرسول سوف نجد نماذج مختلفة تدل على معرفة حقيقية لماهية العناصر الغذائية، فمثلاً نلاحظ أنه ﷺ كان يشرب العسل ممزوجاً بالماء على الريق، ومن وصاياه ﷺ - في جامع الترمذي يقول: . . . واذا سقى لبنا فليقل: اللهم بارك لنا فيه، وزودنا منه، فانه ليس شيء يجزي من الطعام والشراب. الا اللبن.

وكان صلوات الله عليه وسلامه يقبل على اللحم، ويقول عنه «هو سيد طعام أهل الدنيا والآخرة[1].

وثبت في صحيح مسلم « أنه ﷺ كان ينتبذ له أول الليل، ويشربه اذا

---

(١) رواه ابن ماجه وغيره.

أصبح يومه ذلك،والليلة التي تجييء والغد والليلة الأخرى، والغد الى العصر.

وهذا النبيذ هو ماء فيه تمر بحلية، ولم يكن يشربه بعد ثلاث خوفا من تغيره الى الاسكار.

وكان يأتدم الخبز والثريد باللحم، ويحب الفواكه، ولا يأكل الطبيخ البائت الذي يسخن ولا المتعفن، كما روى عنه الثقات انه لم يكن يلتزم بنوع واحد من الغذاء، بل يستفيد من الأصناف المختلفة التي تقبل عليها نفسه. . .

ونستطيع من خلال تلك النصوص وغيرها أن نوجز الأسس الغذائية العامة في اطار الطب النبوي على النحو التالي:ـ

أولا ـ شمول الغذاء على مختلف العناصر الضرورية كالبروتينات والدهنيات والنشويات والفيتامينات والمعادن، هذا في وقت لم تكن الدراسات الغذائية التحليلية قد تيسرت لها الأدوات والقوانين الكيميائية.

ثانيا ـ التأكيد على أهمية بعض الأنواع الغذائية خاصة مثل اللبن ـ واللحوم ـ والعسل والتمر والفاكهة فاللبن كما نعلم يعتبر بحق من أكمل المواد الغذائية لاحتوائه على نسبة معقولة من البروتينات والدهنيات والسكريات والمعادن وبعض الفيتامينات. ولهذا جعله الله الغذاء الوحيد للطفل عند ولادته، وتعتبر العناصر المكونة للبن اسهل هضما وامتصاصا واجل فائدة، وخاصة بالنسبة لكبار السن والناقهين والأطفال والحوامل والمرضعات ويوصي علماء التغذية والأطباء بضرورة تناوله يوميا بالنسبة للاصحاء، وقد كثرت الصناعات الغذائية المستخرجة من اللبن، كما تعددت وسائل حفظه، وأنواعه وأشكاله.

فلا عجب أن تؤلف فيه الكتب، ويصبح من الأطعمة التي تلتزم بعض الحكومات بتوفيرها للشعب، باعتباره ضرورة من الضرورات ولا عجب أيضا أن نقرأ لرسول الله ﷺ منذ أكثر من أربعة عشر قرنا من الزمان يقول: «فانه ليس شيء يجزى من الطعام والشراب الا اللبن.

أما اللحوم على اختلاف أنواعها فهي غنية بالبروتينات الحيوانية الممتازة وبالأحماض الأمينية ـ الأساسية الضرورية بالاضافة الى نسبة كبيرة من الدهون الحيوانية تتفاوت من نوع لاخر فتكثر في البط مثلا ، وتقل في الدجاج والأرانب واللحوم الحمراء عموما ، كما ان اللحوم بها نسبة من المعادن الهامة وبعض الفيتامينات واللحوم كمصدر هام للبروتينات تلعب دورا رئيسيا في نمو أنسجة الجسم وتعويض التالف منها. وخاصة عقب الأمراض والعنف وسوء التغذية والاصابات والحوادث المختلفة والواقع ان البروتينات النباتية لا يمكن ان ترتفع الى مستوى البروتينات الحيوانية ، ولذا فان القيمة الغذائية للحوم تتضح بجلاء من خلال الدراسات المختلفة التي جاءت مطابقة لقول الرسول ﷺ «اللحم هو سيد طعام أهل الدنيا والآخرة».

وبالنسبة للعسل فقد أوجزنا في مكان آخر مدى أهميته الغذائية للأصحاء . . . والنظر اليه كدواء بالنسبة للكثير من الحالات المرضية ، ذلك لما يحتويه من عناصر مفيدة ولما يتميز به من سرعة الهضم والامتصاص والوصول الى الدم والأنسجة في وقت قصير ، وامداده الجسم بطاقة كبيرة تقاس بالسعرات الحرارية ، بالاضافة الى خاصية قتل بعض الميكروبات التي ذكرها بعض الدارسين .

أما التمر أو البلح فان احتواء كل منها على نسبة عالية من السكريات يرفع من القيمة الغذائية لهما ، فضلا عن وجود بعض المواد المعدنية والألياف ، القابضة للرحم فتمنع النزيف ، وكذلك وجود مواد تقاوم الشيخوخة ، ثم هناك الفيتامينات التي تتراوح نسبها كما ونوعا طبقا للحالة المتعلقة به هل هو طازج أم لا .

أما الفواكه والخضروات الطازجة ، فقد تعرض لها الأطباء القدامى الذين تربوا في أحضان الطب النبوي العريق ، وأثنوا عليها الثناء العاطر ، وهو كلام في جملته لا يقل عما أبرزته الدراسات المعملية أو المختبرية في العقود الأخيرة ، والتي

أكدت ضرورة احتواء الطعام اليومي على الفواكه والخضروات الطازجة لما تحتويه من فيتامينات هامة، ومعادن ضرورية ومواد سكرية ونشوية، وفيتوجينات وو. . الخ.

وكلها تؤثر في حيوية الجسم وقوته، وحمايته من مختلف الأمراض. . وقد روي عن رسول الله ﷺ، أنه كان يأكل من فاكهة بلده عند مجيئها، ولا يحتمي عنها، وهذا ايضا من أسباب حفظ الصحة كما يقرر الاقدمون ـ فأن الله جعل في كل بلد من الفاكهة ما ينتفع به اهلها في وقته فيكون تناوله ـ كما يقول ابن قيم الجوزية ـ من أسباب صحتهم وعافيتهم ويغني عن كثير من الأدوية. ولا نكاد نجد انسانا أهمل الفاكهة الا وهو من أسقم الناس جسما، وأبعدهم من الصحة والقوة. . وكان الرسول يوصي دائما بوجبة العشاء، ولو بكف من التمر ويقول ترك العشاء مهرمة»[1]

هذا وقد ورد في القرآن أسماء أطعمة كثيرة كالعسل واللبن والتفاح والرمان والسمك واللحم والبقول والتين والزيتون والرطب والفاكهة عموما. . وغير ذلك كثير أيضا ورد ذكر بعضها في الأحاديث النبوية، بمناسبتها وأحيانا بفائدتها، وهذا ان دل على شيء فانما يدل على اهتمام الطب النبوي بالأسس الصحية للغذاء، وأفضل الوسائل لاعداده، بل ان الرسول ﷺ رسم لنا طريقة الأكل، وطريقة الجلوس أمام الطعام، وعدم النوم بعد الأكل مباشرة، وعدم الشرب أثناء الأكل أو عقبه مباشرة، لأن كثرة الماء تؤثر ـ كما نعلم اليوم على عملية الهضم ـ وتخفيف العصارة الهاضمة، فيقل تركيزها، ويضعف مفعولها، وتتسبب في عسر الهضم ومتاعبه. . .

ثالثا ـ التأكيد على خصوصية أكل المريض، بمعنى أن بعض ما يصلح للغذاء بالنسبة للأصحاء، قد يضر المرضى، ولهذا حرص الطب النبوي بالنسبة للمريض على أمرين هامين:

---

(١) رواه الترمذي وابن ماجه.

أ ـ عدم اجبار المريض على الطعام، والاستفادة من الحمية عند الضرورة.

ب ـ تقديم الطعام السهل الهضم الذي لا يثقل على معدة المريض. . .

فبالنسبة للنقطة الأولى، قد يصبح حجب الطعام العادي عن المريض أمرا ضروريا، ولهذا نرى الأطباء الان يستعيضون عن ذلك باعطاء المحاليل. . . المختلفة عن طريق الوريد أو تحت الجلد أو عن طريق الشرج، خاصة وان بعض المرضى قد يكونون مصابين بالقيء الشديد فلا يكاد يستقر شيء في معداتهم وقد يلجأ الأطباء لعمليات نقل الدم كانقاذ لحياة المريض، وسواء أكانت هناك سوائل تعويضية مطلوبة أم لا، فان منع الطعام عن المريض في بعض الحالات يعتبر أمرا ضروريا، وقد روى الترمذي في جامعه وكذلك ابن ماجة ان الرسول ﷺ قال: «لا تكرهوا مرضاكم على الطعام فان الله عز وجل يطعمهم ويسقيهم».

ولا يكون الاكراه في الطعام إلّا في حالات معينة كمرضى التخلف العقلي أو المضطربين عقلياً ولا ينكر أحد أنه في بعض الحالات المرضية كثيراً ما يصاب الانسان بفقدان للشهية ولا تعود شهيته المفقودة إلا إذا تماثل للشفاء.

وتتصل هذه بالنقطة الثانية ألا وهي تقديم الطعام السهل الهضم للمريض، لأنه لا يثقل على معدته، ويلاقي القبول في معظم الأحيان، مثال ذلك بعض الأنواع من الحساء (الشوربة) وعصير الفواكه والمحاليل السكرية واللبن وغيره من الأغذية الخفيفة التي وردت في أحاديث الرسول وفي تصانيف علماء الطب النبوي في العصور التالية، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ اذا قيل ان فلانا وجع لا يطعم الطعام، قال عليكم بالتلبينة فاحسوه اياها ويقول: والذي نفسي بيده انها تغسل بطن أحدكم كما تغسل احداكن وجهها من الوسخ.

«والتلبين» هو الحساء الرقيق المتخذ من دقيق الشعير بنخالته وهناك أيضا العنب وقد ذكره الله سبحانه وتعالى في ستة مواضع من كتابه، ويذكر عن رسول

الله ﷺ أنه كان يحب العنب والبطيخ، ومن المعروف علميا أن سكر العنب سهل الهضم والامتصاص والاحتراق، وهو من الأغذية التي يوصي بها الأطباء في حالات الحميات المختلفة، والتهاب الكبد الوبائي وغير ذلك من الأمراض.

رابعا ـ حرص رسول الله ﷺ على نظافة الطعام والا ستفادة منه. . بعد اعداده ما امكن، وعدم رغبته ﷺ في الطبيخ البائت، وهذا بأسلوب العصر يعني تحاشي تلوث الطعام من الحشرات أو الغبار أو المخالطين، وترك الطعام المطبوخ في أوانيه فترة طويلة، عند عدم توفر أساليب الحفظ المختلفة، يؤدي الى تعرضه للتلوث والتسمم، فلو أضفنا الى ذلك تأكيده ﷺ على ضرورة غسل اليدين قبل الطعام وبعده، ودعوته الى تقليم الأظافر، وعدم التنفس في الاناء، أدركنا حرصه الشديد على نظافة ما نأكل وما نشرب، وقد أوردنا بعض الأحاديث والوقائع التي تشتمل على هذا المعنى الصحي الهام.

خامسا ـ عدم الاكثار من الطعام، أو تجنب الشراهة والتخمة، ولقد وضع الرسول الكريم قاعدته الشهيرة في ذلك حين قال عند قوم «لا نأكل حتى نجوع واذا أكلنا لا نشبع، وحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه،» ومما لا شك فيه ان التخمة وما تؤدي اليه من السمنة لم يعد الخطر فيها قاصرا على المضاعفات البدنية وحدها وانما يتعدى ذلك الى أضرار اجتماعية ونفسية واقتصادية وعقلية، وكانت التجربة أصدق دليل على ذلك في القديم أيام الرسول ﷺ وفي الحديث على أيامنا. واذا تجولنا عبر التاريخ استطعناأن نستشف المآسي المختلفة في عصور الرفاهة والشهوة والرخاء المادي مع الجفاف الروحي، وعلى النقيض من ذلك نرى الانجازات الباهرة والانتصارات العظيمة، حينما تسمو أشواق الروح على مطالب الجسد، ويلتزم الناس بالمبادىء والقيم الخالدة في سلوكهم ومعاملتهم ومطعمهم ومشربهم ومسكنهم، كما أن تصدي الزحف الاسلامي الأول ـ بقلة عدده وعدده جحافل الفرس والرومان (أقوى مملكتين آنذاك»، والنصر المؤزر الذي أفاض الله به على المسلمين ـ، ذلك كله ما نهدف

اليه من معنى، حينما نتكلم عن ضوابط الغذاء وشهوات الطعام والشراب والنساء في الاسلام.

سادسا ـ وكان رسول الله يقبل على المشوي من اللحوم ويطلبه، فعن عبد الله ابن الحرث قال: «أكلنا مع الرسول ﷺ شواء في المسجد». وعن مغيرة بن شعبة قال: «ضفت رسول الله ذات ليلة، فأمر بجنب مشوي، ثم أخذ الشفرة فجعل يحز لي بها منه الخ... الحديث.

ولقد أصبح من الواضح أن المشوي أقل دسامة من المقلي، ولذلك يوصي الأطباء الآن بتفضيل المشوي على المقلي تجنبا للمواد الدهنية التي أصبحت زيادتها في الطعام سببا من أسباب تصلب الشرايين وعسر الهضم والبدانة وغير ذلك من المضاعفات والمتاعب المختلفة.

سابعا ـ الجمع بين الطازج والمطبوخ في الوجبات الغذائية.

ثامنا ـ وضع آداب اجتماعية وسلوكية للأكل، كأن يأكل الانسان مما يليه، وأن يتناول طعامه في روية دون عجل، وألا يسرف فيما يأكل، بحيث يجعل ثلثاً لطعامه وثلثاً لشرابه، وثلثاً لنفسه على أقصى افتراض.

خلاصة القول أن الطب النبوي اعتبر الغذاء عنصرا أساسيا للصحة، لا يمكن الاستغناء عنه وميز بين أصنافه المختلفة، وأعطى تصورات حقيقية ثبت صدقها بالمقاييس العلمية والتجريبية، لتأثير بعض الأنواع، وأرشدنا الى الواجبات الصحية، والخطوات المختلفة الواجب اتخاذها لحماية هذا الطعام والشراب من التلوث والتلف، ومع الأهمية التي أعطاها للغذاء، الا أن الطب النبوي وضع القاعدة للصحة حيث نفر من التخمة، وأوصى بالقصد في المأكل وفي المشرب، وحظر من مضار امتلاء المعدة بالطعام.... لقد جمع الطب النبوي بين الأهمية الكبرى للغذاء، والمحاذير التي يجب الالتفات اليها بالنسبة لغذاء الأصحاء والمرضى... وهو كمال ما بعده كمال.

وصدق الله العظيم اذ يقول: «كلوا واشربوا ولا تسرفوا»

«ومن أصدق من الله قيلا»؟؟

خالد إسحق

البنيان الاجتماعي الإسلامي:

قبل أن نتقدم لذكر النصوص الخاصة بالنشاط الاقتصادي، يجب أن نلقي الضوء على السمات الرئيسية للبنيان الاجتماعي الإسلامي الذي يتم فيه قيام النشاط الإقتصادي.

إن الإيمان يمثل البعد الرئيسي لحياة المسلم، وإن وجود الثقة المتبادلة والطمأنينة التي نتج عنها يعدان ضروريين لجميع النشاطات الاجتماعية والاقتصادية الخلاقة والمعنية بصفة متبادلة، وإن تلك تفسد متطلبات حتمية لنمو الإنسان ونضجه، ولقد بذل النبي عليه السلام جهداً هائلاً ليطبع تلك الأشياء في الذهن. إن حياة المسلم تعتبر بالضرورة عملاً من أعمال الإيمان، أي الإيمان بالخالق، ونبيه، والحياة الآخرة، والإيمان بأن الله في رحمته النهائية سوف يرفعه إلى حياة أسمى، وأن الحياة لا تنتهي مع زوال الجسد، وأن الإنسان الذي يتبع الحياة الأخلاقية سوف يدخل بعداً جديداً من أبعاد الحياة يتحرر فيه من الخوف، والحسد، والندم، والمعاناة في تلك الحياة الطيبة التي لن تعاني من توقف. ولكن من أجل الحصول على مثل تلك الحياة فإن كل شخص عليه أن يشارك طوعاً في الجهد الأخلاقي العظيم الذي يمثل مطلباً أساسياً لها. إن الإنسان الذي يطيع

جميع ما أمر به الله هو فقط الذي سوف يسمو فوق الوجود المادي (٢٢/٤٠).
وفي الإسلام يعد النشاط الاقتصادي جزءاً من صورة واسعة للغاية يسود فيها موضوعان رئيسيان يتعلقان بكرامة الفرد وقيمته الأساسية ويتضمنان إلتزاماً عالمياً باهتمام الفرد بمصالح الآخرين مثلما يهتم بمصلحته، والإلتزام العالمي بإقامة العدل. لقد أعلن القرآن أن الله قد كرم بني آدم (١٧/٧٠) وسخر لهم ما في السموات والأرض (٣١/٢٠) وأن كل طفل منذ لحظة مولده يصبح من حقه الحصول على الرعاية والإهتمام، ويعد الواجب الخاص باهتمام ذوي القربى بعضهم بالبعض شيئاً عظيماً. وإن السائل والمحروم لهم حق في أموال الأغنياء (٥١/١٩). ولقد اعتاد النبي عليه السلام القول أنه كان مثل أب لأعضاء الأمة، ولقد روى أيضاً أنه قال «فأيما مؤمن مات وترك مالاً فليرثه عصبته من كانوا ومن ترك ديناً أو ضياعاً فليأتني فأنا مولاه».

(البخاري).

ولقد كان عليه السلام هو الذي منع المجاهدين من التقدم للجهاد ووجههم للبقاء مع أهليهم لخدمتهم إذ كانوا عاجزين وليس ثمة شخص يرعاهم، وفي تلك الأمة التي أضفى عليها الوحدة كان الأفراد لا يعانون من القلق بالنسبة لمستقبلهم أو مستقبل أحبائهم، ولقد كان كل فرد يدين بالتزام شخصي بأن يحمي مصالح الآخرين، وأن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، وبالنسبة لرخاء مثل ذلك المجتمع وسعادته، فإن الله، والنبي عليه السلام والأمة كانوا هم الضامنين. ومن أجل ضمان تحقيق نشاط اقتصادي عادل، فإنه يجب إعادة إحياء تلك الروح المقدرة لكرامة الإنسان عن طريق الجهد الحذر، وطبقاً لتعاليم الإسلام، فإن اختبار الإيمان الحقيقي المخلص يتمثل في معاملات الشخص مع إخوانه، ومن أجل تأكيد الأهمية الكبيرة لواجبات المسلم في هذا الصدد، ولتأكيد أن كل شخص يجب أن يتذكر جلال الأشخاص الآخرين عند تعامله معهم فإن النبي عليه السلام (وذلك طبقاً لرواية عبد الله بن عمرو) عندما كان يطوف بالكعبة المقدسة وكأنه يتحدث إليها قد قال:

«ما أطيبك وأطيب ريحك، وما أعظمك وأعظم حرمتك، والذي نفس محمد بيده لحرمة المؤمن أعظم عند الله حرمة منك، ماله ودمه، وأن نظن به خيراً».

(إبن ماجة ٣٩٣٢)

والمبدأ الثاني الخاص بالإلتزام بالعدالة في جميع الأحوال يظهر في الآيات القرآنية التالية: «لا تظلمون ولا تظلمون» (٢ / ٢٧٩) ولقد أمر الله النبي أن يعلن: «وأمرت لأعدل بينكم» (٤٢/١٥) وكل مؤمن أيضاً يدين بالإلتزام بأن يتصرف بالعدل وأن يعاون الآخرين على أن يتصرفوا بالعدل، ليس أن يكونوا عادلين فحسب، بل ويتسموا أيضاً بسماحة النفس، ولقد روى أن النبي قد قال:

«رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى». والمؤمنون طبقاً للقرآن بعضهم أولياء لبعض (٥ / ٥٥). والمبادىء الرئيسية لكرامة الإنسان، واعتباره جزءاً من الأخوة العالمية، وإلتزامه التام بإقامة العدل، ودفاعه عن العدالة تتخطى المعضلة الخاصة بمشاكل العلاقات المتداخلة للقوة والعدالة في التراث العربي.

ولقد قال ثونسيردز أنه «وفقاً للطبيعة البشرية» فإن الناس عندما يتسمون بالقوة دائماً ما يسيطرون، وإن العدالة تسود فقط بين الأشخاص المتساوين في القوة، وأن الأقوياء ينتزعون كل ما يستطيعون انتزاعه، أما الضعفاء فهم يستسلمون لما يتعين غليهم أن يستسلموا له.

وكارل ماركس بعد أن لمس وجود بعض الظلم في كثير من النواحي في المجتمع الذي يتسم في نفس الوقت بالرخاء، قد أبدى الملاحظة أن «العدالة مع البرجوازية تساوي الإجحاف».

لقد بقيت العدالة دائمة بمثابة مشكلة في أي زمان وفي أي مكان سن فيه الناس القوانين ووجدت القوة السبيل للتحالف مع العدالة. وطبقاً للقرآن فإن

القوة في جميع الأوقات يجب أن تكون خاضعة للعدالة، التي لا يستطيع أحد أن يضع أو يصف مقياسها سوى الله. وأن المسلمين في عهدهم مع الله (٤٩/١٠) يجب أن يخضعوا لأحكام الشريعة ولا يشعروا بالكبت أو التهديد (٤/٦٥). وفي إطار فرض العدالة وتنفيذ فكرة المساواة بين المؤمنين، فإن الشريعة سوف تبعد جانباً جميع القوى التي تعوق عمل تلك المبادىء، ولقد كان ذلك المبدأ هو الذي حث أبو بكر أول الخلفاء أن يقول بمناسبة توليه السلطة:

«القوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق له».

ولقد كان تراثاً معترفاً به لأمد طويل في المجتمع المسلم أنه عندما يتقدم الخليفة إلى محكمة القضاة كخصم لم تكن تقدم إليه التحية العسكرية والمجاملات المعتادة حتى من رجال حاشيته إلى حين عودته.

إن الشريعة في عملية تحقيق العدالة تتقدم لعلاج موقف الصراع، أولاً عن طريق إنكار ميزة القوة بتأكيد السطوة المطلقة لفكرة المساواة، فإن كل شخص يظهر ويمثل أمام العدالة يتم تجريده بصفة مؤقتة من ميزة الميلاد، والمركز والقوة، وعندما لا يكون في الإمكان تجريد الشخص القوي من مصادر قوته، حينئذ يتم وضع جميع قوة الأمة وثقلها في ناحية الضعيف والمظلوم (٤/٧٥)، وعندما كان القضاة يجدون بعض عدم الملاءمة في فرض إرادة الشريعة فإنه كان يتم استكمال سلطتهم بسلطة محاكم نظار المظالم التي كانت تنظر بصفة رئيسية في القضايا التي تتضمن دعوى من المحكومين بظلم الحكام لهم، ولكن ذلك لم يكن هو الإجراء الوحيد فإن الشريعة تنص على تقدم الإلتزامات على الحقوق. إن هؤلاء الذين يمتلكون الثروة، والقوة أو النفوذ يجب قبل كل شيء أن يقيموا العدل، ويفوا بالتزاماتهم بمقتضى عهدهم مع الله بصرف النظر عن سلوك الآخرين (٥/١٠٥ و ٥/٨) ثم يطالبوا بحقوقهم طبقاً للقانون، وإن هؤلاء الذين يحوزون على أشياء أكثر يجب أن تكون مسؤوليتهم أكبر، ومن الناحية

الأخرى فإن الضعفاء والمظلومين لهم حقوق أساسية في المجتمع يجب أن يتم الإيفاء بها في جميع الأحوال (٥١ / ١٩ و ٤ / ٧٥).

وبالرغم من ذلك فإن ثمة إجراءاً وقائياً آخر يكمن في حقيقة، أن الإلتزام بالطاعة يجب أن يقوم على الشرط بأن يكون الأمر غير متعارض مع الشريعة، إنه يجب أن تتم طاعة من في السلطة (٤ / ٥٩)، ولكنهم أولاً يجب أن يتصرفوا بالعدل (٤ /٥٨). وجميع المنازعات مع السلطات العامة أو غيرها من الممكن تحويلها إلى السلطات القضائية (٤ / ٥٩).

ويستطيع الناس فقط في جو من الثقة المتبادلة، والإيمان بكرامة الإنسان وسيادة العدالة بصفة مطلقة طبقاً للشريعة، أن يحققوا المجتمع الذي يسود فيه العدل ويتسم بالرخاء.

المبادىء القرآنية للنشاط الاقتصادي:

المشاركة في النشاط الاقتصادي -

إن المشاركة في النشاط الإقتصادي الخلاق طبقاً للقرآن تعد شيئاً إلزامياً على كل مسلم (٦٢ / ١٠) وينتظر أيضاً من المسلمين أن يعملوا بجدية (٧٣/ ٢٠)، لقد كان اليهود ينشدون إتمام نعم الله في الحياة الدنيا، وذهب المسيحيون إلى العكس ودعوا إلى التنسك، أما الإسلام فقد أكد في عبارات واضحة أولوية الآخرة وأسبقيتها المطلقة على الحياة الدنيا (٤ / ٧٧)، وتوقع من المسلمين الإستفادة من طيبات الحياة (٢٤ / ٦٠) و (٧/٣١) وشكر الله على نعمائه (١٦/ ١١٤ و ٢٩ / ١٧ و ٢ / ١٧٢) لأن الله يزيد من نعمائه للشاكرين (١٤ / ٧). ويعتبر الشخص سيئاً في استغلال طيبات الحياة لو أنه بعثر ثروته (١٧ / ٢٦ - ٢٧) ولذلك فإن التبذير يعد محرماً (٢٨ / ٧٢) على عكس الإعتدال الذي يزيد من جمال وبهجة الحياة (٢٤ / ٣١). وإن أهمية هذا المبدأ تصبح واضحة عندما ندرك أن أشد الإنتقاد الذي توجهه الماركسية المعاصرة إلى الرأسمالية يتركز في تبديدها، أي عدم منفعية عدد كبير من المنتجات، إلى جانب توزيعها

واستخدامها الغير عادل، إذ يوجد شخص يحيا حياة مولعة بالتفاخر أما الآخر فهو يعيش في حالة من الفقر والحرمان الشديد، ويمكن توجيه نفس النقد بصفة أساسية إلى النظام الإشتراكي أيضاً لأن الشخص حالما يكسب أجره يستطيع أن يفعل به ما يشاء، وتبديد الأجور التي تكتسب بالكد على المشروبات الروحية يعد مشكلة خاصة بالمجتمع الروسي ومن الناحية الأخرى، فإن المساواة تعد مبدأ ذا أهمية رئيسية في حكم المجتمع المسلم. فمثلاً حين كان المجتمع يعيش تحت أحوال قاسية جداً في بير أبي طالب كان الناس يقتسمون كل شيء، ولكن الموقف قد تحسن إلى حد كبير بعد الهجرة وكان يسمح لصحابة النبي ببيوت منفصلة بمعداتها، ولكنه أيضاً في المدينة عندما كان أحد أصحاب النبي عليه السلام يريد زخرفة منزله من الخارج بأسلوب لم يكن كل شخص يقدر على تحقيقه فإن النبي عليه السلام كان يؤنبه،ويباركه عندما يتخلى عن تلك الزخرفة.

وطبقاً للقرآن فإنه من حق كل فرد أن يشارك في ثمرات ما يكسبه (٤ / ٣٢)، ولا يسمح لشخص أن يحتفظ لنفسه بجميع ما يكسبه (١٠٤/٢ ـ ٢) بل إنه طالب باستخدامه في النواحي التي وصفها الله (٢٨ / ٧٨) ويمنع من استخدامه بهدف التباهي المسرف (٢٨/٧٩) الذي يقوم على أساس الإفتراض بأن ما اكتسبه قد تحقق على أساس معرفته (أو مهارته) ومن ثم فإنه يستطيع أن يفعل به ما يشاء (٢٨ / ٧٩). والإعتراض على استخدام الثروة بهذا الأسلوب يتضمن أيضاً عقاباً قاسياً (٢٨/٨١) لأنه يؤدي إلى الظلم في الأرض ويؤدي إلى اضطراب التوازن الإجتماعي (٢٨ /٨٣). ولقد اختار القرآن أن يذكر قارون بصفة خاصة كمثل للرجل الثري الذي تصرف على نحو استدعى العقاب الإلهي نتيجة لاساءته استخدام ثروته، ويزخر القرآن بذكر العقوبات التي تم تطبيقها على الأثرياء نتيجة لتكديسهم الثروة وعدم استخدامهم لها بأسلوب ينقذهم في الآخرة (٢٨ / ٧٧ و ١٠٤ / ٢).

الواجب الخاص بإنتاج أكثر مما يحتاجه الفرد:

إن النشاط الإقتصادي لا يقتصر على كسب أو إنتاج القدر الذي يكفي

للإيفاء بالإحتياجات الشخصية للفرد فقط، بل ينتظر من المسلمين أن ينتجوا أكثر من ذلك لأنهم لا يستطيعون المشاركة في عملية توفير الأمن للآخرين (أي الزكاة) لو لم يقوموا بإنتاج يفوق ما يستهلكونه هم أنفسهم، ولعل أفضل الأساليب لاستخدام الثروة التي تم اكتسابها بوسائل عادلة يتمثل في تكريسها لتدبير جميع الوسائل التي تمكن المسلم من الايفاء بالعهد بينه وبين الله. فالمسلم يدين بعهد مؤداه أنه سوف يقدم حياته وجميع ممتلكاته الدنيوية للجهاد من أجل إقامة النظام الإسلامي (٩/١١١) وليصبح ذلك مستحيلاً إذا قام الافراد بإنتاج ما يكفي فقط للإيفاء بإحتياجاتهم الشخصية (٨/٧٢). ولكن ذلك بالطبع لا يعني أن هؤلاء الذين ليس لديهم ثروة لن يجدوا تعويضاً لدى الله (٩/٩١ - ٩٣). فهم يستطيعون تحسين خاصية الحياة الاجتماعية حتى بدون أن يكون لديهم موارد اقتصادية فائضة.

إن واجب الإنتاج يحوز على متضمنات أخرى أبعد من ذلك يجب أن يعطى لها الإعتبار الملائم، فبالنسبة لإنتاج البضائع يجب أن يعطي المسلمون الأولوية لتلك الأشياء التي تعد حسنة ومفيدة وتعاون على تحسين الحياة، أما البضائع التي يتباهى بها الناس أو التي تعنى بإحتياجات اصطناعية، فإنه يجب ألا تكون لها إلا أولوية اجتماعية ضعيفة للغاية، أما بالنسبة للبضائع التي يعد استخدامها غير قانوني أو محرماً، فإنه يجب ألا تنتج على الإطلاق، كما يجب أن يتم الانتاج بالوسائل المعترف بها ولا يجب تحت أية ظروف أن يتم بأساليب غير مباحة، لأنه في مثل تلك الأحوال حتى إذا كان ثمة مظهر للكسب السريع مثلما في حالة الربا، فإنه في الواقع توجد خسارة لا تظهر بصفة مباشرة (٣/٣٠).

إن أهمية هذه المجموعة من المبادىء تصبح واضحة عندما ندرك أن أحد الأخطاء الرئيسية للنظام الإقتصادي المبكر في العالم الأول كان يتمثل في المغالاة في إنتاج البضائع التي لا تؤدي إلى شيء سوى إثارة الشهية عن طريق خلق صورة ذهنية مؤقتة، في حين أنها تفعل القليل في الاضافة إلى الخاصية الحقيقية للحياة. وإن وسائل الإعلام بجميع أنواعها تستمر يومياً في تقديم الإعلانات

عن السجائر، والخمور، والملابس وعدد لا يحصى من السلع الإستهلاكية التي تخلق لها الأسواق بطريقة اصطناعية، ويتم خلق وفرض نوع من الحضارة المترفة من أجل عرض تلك السلع، وفي النهاية فإنه لن تصل جميع السلع الإستهلاكية لكل شخص، وسوف يتم تبديد العديد منها. وفي تلك العملية سوف تظل الكثير جداً من الأولويات الاجتماعية دون اعتبار، والشخص الذي ينشأ في مجتمع كهذا سوف يتسم باللامبالاة الأخلاقية والخواء الروحي.

إن القرآن يحرم المعاملات التجارية القائمة على الرهان ٥ (..) إذ في الرهان يحوز الكاسب على كسب لا يستحقه ويعاني الخاسر من خسارة لا يستحقها. ولو لم يعم اشتراك الطرفين في جميع العمليات الهادفة لتحقيق انتاج أكبر، فإن مثل تلك المعاملات التجارية تكون إساءة لاستخدام الثروة سواء كانت في صورة بضائع أو في صورة نقود تمكن الشخص من الحصول على البضائع والخدمات المتاحة، ومثل تلك المعاملات تؤدي إلى الحسد، والضغينة والعداء (٥/ ٩٠) وتدمر الكرامة والعمل المثمر، ومن خلالها يحصل الناس على بضائع وخدمات أكثر بدون المشاركة في أي ممارسة تؤدي إلى زيادة إجمالي البضائع المتوفرة في المجتمع. وفي ضوء هذا المبدأ فإن النبي عليه السلام قد حرم عدداً كبيراً من المعاملات التجارية التي تتضمن المغامرة بشكل واضح أو خفي. مثلاً فإن إقامة المعاملات بالنسبة للفواكه الغير ناضجة على الأشجار إلى أن تنضج الثمرات ويحين أوان اقتطافها تعد محرمة، لأن الفاكهة منذ فترة ظهورها لأول مرة على الأشجار إلى إتمام نضجها، تكون معرضة للفقدان التام أو الجزئي. وفي بعض الأحيان قد لا تكون هناك أية خسارة، ولذلك فإن من الواضح أن أحد الأطراف قد يعاني من خسارة لا يستحقها بمقارنته مع الآخر في مثل تلك المعاملات التي تتم في مراحل مبكرة. وقد أصر النبي عليه السلام أيضاً على أن بيع وشراء البضائع التي تجلب إلى المدن يجب أن يتم داخل الأسواق فقط؛ لأن من الممكن بالنسبة للناس الذين يقومون بالمعاملات التجارية خارج السوق أن يدفعوا أو يحصلوا على أسعار أعلى أو أدنى من القيمة في السوق.

وتوجد العديد من الأمثلة على ذلك، ويقدم كتاب البيوع في صحيح مسلم الكثير من الأمثلة.

وقد حرم القرآن الربا بوضوح (٣ / ١٣٠) نظراً لآثاره الضارة بالنسبة للمجتمع الإنساني. فهو يمثل وضعاً اجتماعياً يسود فيه القلق بصفة رئيسية (٢/ ٢٧٥) وفي نهاية الأمر فإن الربا يؤكد الدخل غير المكتسب ويحول الأعمال التجارية إلى مساومات استغلالية (٢ / ٢٧٥)، ويؤدي بصفة عامة إلى تحقيق أسلوب للانتاج لا تؤدي فيه الأعمال التجارية إلى تحقيق فائدة الطرفين، بل إنها تصبح بمثابة استيلاء على ملكية شخص بطريقة غير عادلة ومتسمة بالظلم (٤/ ١٦).

ويصر القرآن على أن المسلمين يجب ألا يحتجزوا الثروة بل يجب أن ينفقوها دائمًا ولكن بأسلوب يتسم بالحكمة (٣ / ٣٤) والاعتدال (١٧ / ٢٩) واضعين في اعتبارهم السبل المتاحة لاستخدام الثروة (٩ / ٣٥)، ولكن المتضمنات التامة لهذا الأمر لا تظهر للوهلة الأولى، بل إنها تحتاج لبعض الشرح المطول والمشاركة في النشاط الاقتصادي الانتاجي أمر واجب بالنسبة لكل رجل وامرأة. وقد رُوي أن النبي عليه السلام قال أن الشخص الذي لا يقوم بأي عمل لا يكون محبوباً لدى الله. إن المدخرات تمثل الفائض الذي يبقى فوق ما يتم استهلاكه في عملية الإنتاج، ويجب طبقاً للشريعة أن يتم احتجاز جزء من هذا الفائض لمصلحة هؤلاء الذين لا يستطيعون بأنفسهم الإيفاء باحتياجاتهم أو احتياجات من يعولونهم بسبب العجز المؤقت أو الدائم. وهذا الجزء الذي يتم تكريسه وجمعه بمقتضى أمر القانون الإلهي يعرف باسم الزكاة. وفيما يتعلق ببقية المدخرات، فإنه ثمة حاجة إلى تكريسها مرة أخرى لعملية الإنتاج في شكل رأس مال من أجل زيادة الإنتاج في المجتمع. فالإسلام ينشد أقصى استغلال لرأس المال والاستفادة التامة من القوى البشرية، والذين يكنزون المال بتخزينه في شكل الذهب والفضة ينتظرهم عقاب شديد (٩ / ٣٤).

إن الذهب والفضة في حد ذاتها يعدان في أفضل الأحوال رموزاً مقبولة

عالمياً لطلب الخدمات أو شراء البضائع . وهما في حد ذاتها لا يتضمنان أية قيمة جوهرية لتقديم إشباع مباشر للإحتياجات الإنسانية؛ وطالما تكون جميع المدخرات المودعة في الحسابات الشخصية متاحة بصفة عامة للمجتمع بصفتها رأس مال، فإن مشكلة الافتقار المزمن لرأس المال قد لا تظهر دائمًا. مثلاً إذا كان الشخص «أ» يعمل ويدخر من أجره مائة روبيه ويودعها في البنك، فإن البنك باعتباره وكيلاً له يقوم باستثمار ذلك المبلغ في شركة محاصة مع شخص آخر، ولنقل «ب». ومن الفائض الذي يتم تكوينه فإن البنك و«ب» يردان المال الأصلي ويأخذ البنك جزءاً من الفوائد التي تتكون في شركة المحاصة مع «ب»، ويقوم «ب» بإيداع ولنقل خمسين روبيه باعتبارها مدخراته من الأرباح التي تجمعت لديه. والآن إذا دخل البنك في شركة محاصة أخرى مع «ج» مستغلاً مبلغ الـ ١٥٠ روبيه المودعة بواسطة «أ» و«ب» فإنه سوف يحقق أرباحاً أكثر، ويؤدي ذلك إلى تكوين مدخرات أكثر بواسطة «ج»، وبذلك الأسلوب، فإن مجموع البضائع والخدمات المتوفرة في المجتمع سوف يزداد دون تدمير مقدرة (أ) و (ب) للحصول على بعض البضائع والخدمات التي تعد من حقهم بمقتضى مدخراتهم؛ والأرباح بالطبع يتم تقديرها سنوياً كما يتم تقدير الزكاة على أساس المدخرات السنوية. ولعل النموذج السابق ذكره مبسط للغاية، ولكن فائدته العملية تصبح واضحة عندما نضع في اعتبارنا الأوامر الإلهية الأخرى الخاصة بالنشاط الإقتصادي للإنسان. ولقد ذكرنا بعضها، وسوف نذكر البعض الآخر فيما بعد.

إن الإفتقار إلى رأس المال يستطيع إعاقة النشاط الإقتصادي بشكل كبير، ويخاف الناس الدخول في شركات محاصة مع أشخاص ليس لديهم الخبرة الكافية، ولكن البنوك أو الهيئات المماثلة باعتبارها متخصصة في ذلك المجال تستطيع تمثيل المودع، والدخول في شركات محاصة مع إعطاء الإعتبار الملائم لجميع العوامل وثيقة الصلة. وحينئذ سوف تكون المعاملات التجارية مختلفة عن تلك التي تتضمن الربا، أو المعاملات التجارية المصرفية المعتادة التي يحصل

فيها المقرض على الفائدة بنسبة مقررة مسبقاً بصرف النظر عن الربح الذي قد يتحقق أو قد لا يتحقق للمقرض. وفي الحالة الأولى فإن المال يبقى للمستثمر، ولكنه في الحالة الأخيرة يصبح للمقرض.

أما في شركات المحاصة فإن كلا الطرفين يقامران بالربح أو الخسارة ولكن في الحالة الأخيرة فإن المقرض لا يشارك في الربح أو الخسارة بل أنه يحصل على معدل ثابت من الفائدة. وثمة نقاط أخرى للتمييز أيضاً. ففي النظام المصرفي الرأسمالي يستطيع الأثرياء فقط الإقتراض لأنهم وحدهم الذين يستطيعون تقديم الضمانات الآمنة، المطلوبة، فإن ثروة المقترض تعد عاملاً هاماً للغاية بالنسبة للمقرض، في حين أن الإسلام يحرم تداول الثروة بين الأغنياء، «كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم» (٥٩/٧)، وتضمن الدولة سداد القروض، ويتم استغلال رأس المال بأسلوب مختلف تماماً عن ذلك الأسلوب السائد في الغرب أو في العالم الإشتراكي.

وفي الوقت الحاضر في ذلك العالم الذي تسود فيه المشروعات الحرة فإن الدولة ليس لديها وسيلة فعالة لكبح قروض البنك التي تؤدي إلى تكوين اتحادات المنتجين الإقتصادية إلا بمقتضى تقرير معدلات البنك والحد الأدنى للسيولة، لأن دافع الربح لا يخضع للتحريم الذي ينطبق على تداول الثروة بين الأثرياء، ثانياً، عندما لا تضمن الدولة السداد فإن المقرض ينشد الأمن فقط من خلال ثروة المقترض وتكون النتيجة هي أن المجتمع ينتهي بإقراض الأثرياء للأثرياء فقط، ومن الناحية الأخرى، فإن ملكية الدولة لجميع رأس المال تخلق مشاكل خاصة تؤدي إلى تدهور الإنتاجية، كما تؤدي إلى البيروقراطية، وفقدان الحرية والرغبة في إقامة المشروعات وفقدان مهارات متعهدي الأعمال الخلاقة وحماسهم بصفة تامة، وطبقاً للقرآن فإن جميع المعاملات التجارية يجب أن تكون عن طريق العقد الحر بين الأطراف (٤/٢٩). ولذلك المبدأ ـ مرة أخرى ـ نتائج بعيدة للغاية. وإن أي شخص يعرف عمليات السوق الحرة التي تسود فيها المنافسة يعرف جيداً ما هي الوسائل المموهة الكريهة التي يلجأ إليها الأطراف أو

الشركات القوية مالياً لمكافحة المنافسة. وكثيراً ما تجد المعاملات التجارية نفسها في مواقف تتضمن إعاقة واحد منها للآخر أو ما يقرب من ذلك، فإن القوانين المسنونة لحماية المنافسة أو لتحقيق العقود العادلة إما أنها تتضمن الكثير من الغموض أو أنها غير ذي فعالية في الكثير من الأحوال، وقد كانت النتيجة أن الكثيرين أصبحوا يؤمنون بأن المنافسة الحرة هي مجرد حجاب نظري للأعمال الحقيقية التي تتم فيما يسمى بأسواق المنافسة الحرة في العالم الأول، ونوع الضغط الذي يسود في مثل تلك المعاملات المالية يقوم على أساس أن يجد أحد الأطراف نفسه في موقف صعب نتيجة للإفتقار إلى السيولة. أما القرآن فيقضي بأن الشخص الذي يجد نفسه في مثل ذلك الموقف ولا يستطيع الايفاء بمسؤولياته يجب منحه الوقت وانتظاره حتى تتحسن أحواله (٢/٢٨٠). والآن فإن الإفتقار إلى السيولة قد يترتب أيضاً على المغالاة في التجارة والمضاربة. والقرآن في العديد من آياته يعمل بصورة إيجابية على إعاقة المغالاة في التجارة، ولكنه يحرم المضاربة بشكل تام. وإن تحليل المواقف الواقعية سوف يظهر لنا أن معظم مواقف المغالاة في التجارة تتضمن في الحقيقة معاملات تجارية تقوم على أساس المضاربة. وسوف يكون من الممكن حماية النصوص القرآنية فقط عندما لا يكون ثمة تعد لحدود الوصايا القرآنية.

وفي جميع مثل تلك الحالات، فإن اتجاه القانون الإسلامي هو أنه لن يسمح لأي شخص أن يضر الآخرين أو أن يصاب هو بالضرر (٢ / ٢٧٩). والهيئات وثيقة الصلة سواء كانت قضائية أو شبه قضائية تستطيع دائمًا أن تتقصى المعاملات التجارية لاستعادة التوازن في حالة تحقيق بعض المكاسب بأسلوب غير ملائم، أو في حالة المعاناة من خسارات غير مستحقة. وليس ثمة شخص في النظام الإسلامي يقوم بالعمل على أساس المبدأ «فليحذر المشترى»، وليس ثمة وسيلة قانونية تحمي مثل تلك المعاملات، لأن كل مسلم، وخاصة البائع يكون ملزماً برعاية مصلحة المشتري، مراعياً أنه لن يتم خداعه ولن يعاني من خسارة غير مستحقة (٨٣/١ ـ ٣). وإلى جانب الإلتزام بعدم ارتكاب الظلم، يوجد

الإلتزام الايجابي بإقامة العدل (٥ / ٨)، ويتخلل ذلك جميع نواحي الحياة في المجتمع المسلم. ويعتبر كل شخص مؤمن ملزماً بأن يقيم العدل مع أي شخص يتعامل معه، وطبقاً لذلك، فإن المعاملات التجارية الإقتصادية يجب أن تتم بشرط أن يستفيد منها كل من الطرفين المتعاقدين. ويلتزم كل مسلم بأن يفي الكيل والميزان (٦ / ١٥٢) لما يبيعه. ولقد قال النبي عليه السلام: «من استطاع منكم أن ينفع أخاه فلينفعه».

(مسلم سلام: ٦)

وفي مناسبة أخرى، قال عمر بن الخطاب لمحمد بن مَسْلمة - حينما رفض أن يمرر ماء للضحاك من أرضه مع أنها لا تضره -: لم يمنع أخاك ما ينفعه. وهو لا يضرك، فقال محمد بن مسلمة: لا والله، فقال عمر، والله ليمرن ولو على بطنك، فأمره عمر أن يمر به ففعل الضحاك.

(الموطأ - الأقضية / ٣٣)

وقد حرم على المسلمين أيضاً أن يبخسوا الناس أشياءهم (٧ / ٨٥)، ويعني ذلك في اللغة الحديثة أنه يحرم عليهم المشاركة في عملية التضخم، فمن الممكن أن يصبح الأشخاص أطرافاً في ما يسمى بالتضخم الذي يحدث في أوقات السلم بصفة تدريجية نتيجة لرغبتهم في تحقيق بعض الكسب الاضافي، أما الحكومة فتصبح طرفاً في تدمير مدخرات الناس عن طريق إصدارها نقوداً أكثر. ولا تخفى تلك الآثار التدميرية لكل من العمليتين عن أي شخص ملم بالاضطرابات الاقتصادية في السبعينات، ولنتذكر أن التضخم كان واحداً من الأشياء التي أدت إلى تعجيل سقوط كل من الامبراطورية الرومانية والامبراطورية التركية.

هذا وهناك كثير من العوامل التي تؤدي إلى تحقيق الربح، وكل من الوصية الأخلاقية الخاصة بالمساواة، وأمر النبي أنه يجب في جميع المعاملات التجارية أن يستفيد كلا الطرفين، وكذلك المبادىء الأخرى التي أشرنا إليها

بالفعل ويدين بعلاقة مباشرة بالنسبة لمسألة حصة الربح التي يسمح بها للمسلم. وقد اعتاد العلماء الاقتصاديون في العالم الأول حتى عهد قريب القول بأن حصة الربح توازي ما يرغب أي شخص في الحصول عليه دون احتساب التكلفة، ودائمًا ما كان يتم تبرير القول بأن السوق التي تسود فيها المنافسة هي التي تقرر ذلك الحد، ونحن نعلم الآن أنه ليس ثمة أسواق تسود بها المنافسة الحرة طبقاً لتصور العلماء الاقتصاديين الأكاديميين، إذ توجد الكثير من العوامل التي تمنع السوق من تحقيق التوازن العادل. ولقد روى أن النبي عليه السلام قد حرم اكتساب الربح. عن الأشياء التي ثمة حاجة شديدة إليها، مثل الحبوب الغذائية ولكنه رفض تحديد الأسعار بالرغم من المطالبة بذلك، وبالنسبة للأشياء الأخرى فإنه طالب المؤمنين بتحقيق الأرباح المعقولة حتى يتم تأكيد الكسب التام لجميع الأطراف المتعاقدة في كل معاملة تجارية. والبنيان الاجتماعي الإسلامي الذي يؤكد على تدعيم الثقة الاجتماعية سوف يستطيع توفير المجال المطلوب للعمل الناجح لتلك المبادىء.

وتقوم المبادىء القرآنية بالعمل في النماذج العديدة للنظم الاقتصادية. من أجل منع الاستغلال. وفي إطار الحدود التي أقرتها الشريعة، فإن تلك المبادىء تهدف إلى تأكيد كل شخص يحصل على الربح الذي يتلاءم مع إسهامه سواء كان ذلك الإسهام يتمثل في الجهد، أو العمل أو المهارة والابداع التي يقدمها متعهد الأعمال. وأن الشخص الذي يساهم أكثر سوف يحصل على كسب أكثر (٥٣/٣٢)، وسوف يبقى بعض التفاوت الاجتماعي (١٦/٧١ و ٣٤/٣٢) ولكنه لن يضر المجتمع لأنه سوف تكون ثمة مراقبة حازمة بالنسبة لاستخدام الثروة، وإن هؤلاء الذين لديهم ثروة أكبر سوف تكون لديهم مسؤوليات أكبر، ويدرك القرآن وجود الفوارق بين شخص وآخر من ناحية الذكاء، والصحة، والقوة والفضيلة وهو يدرك أيضاً حقيقة أن بعض الناس يعملون بجد أكثر من البعض الآخر، وأن بعض الناس يعملون بذكاء وثبات أكثر من البعض الآخر من أجل تحقيق أهداف أفضل، وأن البعض يعملون

فقط من أجل الحصول على طيبات الحياة في حين أن البعض الآخر يستخدمون حياتهم الدنيوية كوسيلة لتحقيق الحياة الحقيقية في الآخرة، وأن البعض يدخرون مكاسبهم والبعض الآخر يبعثرونها. والقرآن بادراكه جميع تلك الفروق، قد أكد المبدأ الخاص بالجزاء العادل بإعلانه:

«وأن ليس للإنسان إلا ما سعى» (٥٣/٣٩). مثلما أعلن في قوله تعالى:

«من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا لهم جهنم يصلاها مذموماً مدحوراً. ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا. كلاً نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا. أنظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا» (١٧ / ١٨ إلى ٢٢).

ويذكر القرآن في سورة الزخرف:

«أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون». (٤٣/٣٢) وباختصار، فإن القرآن قد وضح لنا أن مبادىء الجزاء العادل تتطلب تقدير الجزاء بالنسبة لكل من الإثم والفضيلة ومن ثم يحصل كل شخص على جزاء عمله، وإن أي فلسفة تدعو إلى المساواة ولكنها تدمر أو حتى تفشل في إدراك الفوارق الكيفية بين الشخص النبيل والشخص وضيع المولد، والشخص الذي يعمل بكد والشخص المسرف تكون غير مقبولة في الإسلام على الاطلاق. وإن مؤيدي شعار المساواة بين الناس لينشدون استخدامه كوسيلة لمواجهة الظلم والطغيان من القلة ضد الأغلبية، ولكن الاجابة التي يقدمها الإسلام لا تدمر الفروق الجذرية بين الصواب والخطأ، وبين المفيد والغير مفيد، وبين الصالح والسيء، وبين المثمر والعقيم، إذ لا يحاول الإسلام تحقيق العدالة الاجتماعية عن طريق فرض المساواة بين الناس بواسطة القوة الماحقة وبدون استحقاق، وهو لا يقبل ذلك الافتراض الفلسفي الذي تقوم على أساسه

النظريات الخاصة بهؤلاء الذين يشرحون ظاهرة الحضارة الإنسانية في عبارات اقتصادية بحتة. إن نقل الملكية القانونية لوسائل الانتاج إلى الحكومة بدلاً من الأفراد لا يؤدي في حد ذاته إلى تحقيق المساواة المنشودة، وحتى بالنسبة للمزارع أو المصانع التي تمتلكها الحكومة، إذ يكون هناك مدير يلقي الأوامر ويقوم بالظلم مثله مثل المالك الذي حل محله. ويتم كبت حرية الانسان وكرامته الى حد كبير في النظام الجديد مثلما كان في النظام القديم، بل لعل الحرية تكون قد فقدت تماماً بشكل لا يمكن إصلاحه لأن السيد الجديد يعد عضواً في بيروقراطية واسعة ويعد في نهاية الأمر أكثر قوة بل وتثمله القوة أكثر ممن يدعى بالرأسمالي الذي حل هو محله. إن الإسلام يحمي الفرد، ليس على أساس الكراهية أو حرب الطبقات، ولكن بأسلوب أكثر ثقة، وحكمة وأكثر إنسانية.

قد يكون من المفيد هنا أن نشير باختصار إلى موقف الإسلام بالنسبة للملكية الخاصة. ولقد أشرنا بالفعل الى حقيقة أن المخاطب الأول في القرآن هو الفرد الذي يدعى لتحقيق الخلاص والايفاء النهائي بمتطلبات حياته طبقاً لشروط عهده مع الله بصرف النظر عن سلوك الأعضاء الآخرين في المجتمع، وأن أسلوبه للحصول على القبول الإلّهي يكمن بصفة رئيسية في المجال الاجتماعي عن طريق الإيفاء بالتزاماته الإجتماعية، وأن الفردية في الإسلام تتناقض مع الجماعية والنسبية الأخلاقية في الفكر الإشتراكي، وفي هذا الإطار يتم إلقاء الضوء على الصفات المميزة لمفهوم الملكية الخاصة في المجتمع الإسلامي: ففي الإسلام ليس ثمة شخص يكون لديه الحق المطلق بالنسبة لملكيته واستخدامها كما يشاء بمعنى أنه يمكنه استخدامها من أجل غرض معين مقبول في القرآن باعتباره شيئاً مشروعاً، والملكية في ذاتها ليست مصدراً للمتاعب، ولكن إساءة إستخدام الملكية هي التي تؤدي إلى البؤس والقلق. ولقد ذكر قارون في القرآن باعتباره مثالاً تقليدياً للشخص الذي أساء استخدام ثروته، وقد كان إثمه يكمن في ١) تأكيده أنه يستطيع إستخدام ثروته كما يشاء نظراً لأنه هو الذي اكتسبها ٢) تباهيه المفرط بثروته، وقد كان النبي عليه السلام

يقظاً تماماً بالنسبة لكبح استعراض الثروة بأسلوب متباه ومفرط، فكم نبه المجتمع إلى أن الثروة وسيلة من بين وسائل أخرى لنيل المقام الرفيع في الحياة الآخرة، وأن جميع الأشياء قد خلقت من أجل أن يستخدمها الإنسان في رحلته الروحانية.

وقد أعلن القرآن بوضوح أن الله قد خلق طيبات الحياة من أجل استخدام البشرية.

يقول الله:

«قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق» (٣٢/٧) وينصح المؤمنين أن يجاهدوا لكسب رزقهم: «فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون».

وفي حين أن المؤمنين مدعوون للكسب المشروع كما يستطيعون، فإنهم في نفس الوقت يدينون بالتزام أن ينفقوا ما اكتسبوا في سبيل الله، أي من أجل الغايات الجديرة بالثناء، والتي وافق عليها أو سمح بها القرآن والنبي عليه السلام. أما الذين يكدسون الثروة فإنهم قد وعدوا بأشد العقاب، فقد أعلن القرآن:

«ويل لكل همزة لمزة. الذي جمع مالا وعدده يحسب أن ماله أخلده. كلا لينبذن في الحطمة». (١٠٤ / ٢ - ٦).

ولهذا السبب فإنا نلاحظ أن الكثيرين من صحابة رسول الله عليه السلام لم يتركوا ثروة تستحق الذكر بالرغم من الكميات الكبيرة التي كانت من حقهم باعتبارها دخلاً أو غنيمة حرب. ومن المعروف تماماً أنه في فترة حكم عمر بن عبد العزيز كان ثمة نقص ليس في المحسنين ولكن في المحتاجين.

وحياة رسول الله عليه السلام بأكملها نموذج يحتذى، ولقد كانت الفترة المكية في حياته عليه السلام إرشاداً للمؤمنين مثلها مثل فترة المدينة. وفي

الحقيقة، فإن الدولة التي أقيمت في المدينة كانت تتكون من مجتمع مرت نواته بتدريب شاق في التضحية بالذات في الفترة المكية، ففي خلال الفترة المكية كانت موارد المجتمع المسلم محدودة وكان كل مؤمن يجد صعوبة كبيرة في معاونة إخوانه، وخلال فترة التقييد في كنف أبي طالب فإنه كان يتم تجميع واقتسام جميع الموارد الغذائية وغيرها من الأشياء. ومن الناحية الأخرى، فعند تأسيس الدولة الإسلامية في المدينة، ازداد دخل المجتمع ودخل بيت المال بشكل مضاعف، فكانت النتيجة هي تخفيف العبء عن الأفراد.

أما وسيلة الإسلام لتحقيق العدالة الإجتماعية فتتمثل في تأكيده أخوة المؤمنين، والقضاء على الطغيان دون القضاء على الفوارق الشرعية. وفي إطار تلك الأخوة يصبح كل شخص ملتزماً بالعمل لاعالة نفسه ومعاونة الآخرين، بالرغم من أن كل شخص يعمل من أجل تحقيق ما يتوق إليه، ويدرك الإسلام أن الطموح من أجل الرقي، والارتفاع، والتقدم والخلاص يعد العامل الرئيسي للجهد الشخصي، ومن ثم فإنه قد عمل على وضع تلك الحوافز والطموح في إطار بناء، فهو لا يمنع الشخص من التمتع بالثمرات العادلة الشرعية لعمله ولكنه يصر على أن ما يتم كسبه يجب انفاقه بالأسلوب الذي أقره الله أو بأسلوب مقبول لديه، وهو يؤكد السلطة الايجابية للفضيلة ليعطي مضموناً للبنيان الاجتماعي، ذلك البنيان الذي يحاول القانون الذي لا يتسم بمثل تلك الايجابية حمايته.

ومما يعد جزءاً من العدالة القرآنية أنها لا تسمح بتركيز رأس المال أو الثروة. فهي ترفض تكديس الثروة ولقد توعد الذين يكدسون الذهب والفضة بعقاب شديد، وتوجه نظرنا إلى الأمثلة المجيدة للصحابة الذين تركوا لنا أثراً مشرقاً نهتدي به. ولقد سجل الطبري على سبيل المثال، أن ثالث الخلفاء «عثمان» قد أعلن للناس الذين اجتمعوا حوله لخلفه أنه لا يمتلك شيئاً سوى جملين، وأنه ليس لديه أي من الماعز أو النوق، بالرغم من أنه عندما تولى الخلافة كان واحداً من الذين يمتلكون أكبر عدد من الجمال والماعز، وفي ذلك اليوم

أصبح لا يمتلك شيئاً سوى جملين لأداء الحج وسألهم إذا كانوا يقبلون ذلك ـ فكانت اجابتهم تدل على رضائهم.

ولقد كان من سوء الحظ بالنسبة لتعاليم القانون الإسلامي بعد القرن الثالث، أن حق الحصول على الملكية أصبح يحظى بتأكيد يفوق التأكيد على الالتزام الشخصي بإنفاق الثروة طبقاً للأولويات التي حددها الله، بالرغم من أن القرآن قد وضع تأكيداً كبيراً على الانفاق. والبنيان القانوني للإسلام لا يستطيع العمل بشكل فعال إذا كان مستقلاً عن البنيان الأخلاقي، وإذا أصبح القانون متحرراً من المسؤولية الأخلاقية أو أصبح مدنياً فإنه سوف يفقد واحداً من العوامل الأساسية الخاصة بفعاليته.

وباختصار، فإن نظرة القرآن بالنسبة لمسألة الملكية الخاصة يمكن تلخيصها كما يلي:

من الممكن أن يحوز الإنسان على الملكية، ومن الملزم بالنسبة للمؤمنين أن يعملوا بجد، وأن يكونوا الثروة، ويحصلوا على ثمرات عملهم، ولكن إلواجب الخاص بالكسب يتضمن إلتزاماً آخر، هو الكسب عن طريق الوسائل المشروعة والتي تتفق مع الفضيلة، والإنفاق في سبيل الله لجزء من الثروة التي تم اكتسابها عن طريق وسائل غير مشروعة وآثمة لن يغسل الذنوب الخاصة بجميع الرذائل التي ارتكبها الإنسان، ومما يتساوى في أهميته مع ذلك أن المسلمين يجب عليهم أن لا يكدسوا ما يكتسبونه بالطريق الشرعي، بل يجب أن ينفقوه بحكمة واعتدال في النواحي التي أقرها الله. وسوف يكون متاحاً للهيئات الحاكمة أن تنظم أسلوب الانفاق في سبيل الله، الذي كان أول مثل له هو انشاء بيت المال. وفي الأحوال المعتادة فإن الدولة تستطيع أن تضع العبء على الفرد بشكل غير مباشر تماماً وتترك له الحرية في الايفاء بإلتزاماته طوعاً. ولكنه في حالة ظهور بعض الطوارىء القومية والجهاد وما يماثل ذلك فإن كل فرد يجب أن يتحمل عبئاً أكبر كثيراً مما يتحمل في الأوقات المعتادة.

ونستطيع الآن أن نفحص بعض النواحي الخاصة بالمبدأ الذي ذكرناه آخراً.

دور الدولـة:

إن توفير الفرص للجميع واحد من الواجبات الأساسية للدولة وإن أساس المجتمع المسلم الناجح يتمثل في إدراك الأفراد بصفة عامة للإلتزامات الكبيرة التي تقع على عاتقهم طبقاً لقدراتهم، إن واجب السلوك طبقاً للفضيلة يعد واجب كل شخص، أما الهيئات الحاكمة فتتمثل مهمتها في معاونة الفرد وكفالة الحياة التي تمكنه من التصرف طبقاً للمبادىء الأخلاقية. وتقوم الهيئات الحاكمة بتسهيل ذلك الأمر بمقتضى قيامها بما يلي:

(١) المهام الإدارية والخدمات التي لا يستطيع الأفراد القيام بها، والتي يفوضون الدولة للقيام بها بمقتضى الاتفاق العام، مثل مهام الحفاظ على القانون، والنظام، والمحاكم، والأسواق، والطرقات وعدد من المهام الأخرى التي تقوم بها الحكومة بصفة عامة.

(٢) تلك المهام التي تستطيع الهيئات الحاكمة القيام بها بشكل أكثر فعالية طبقاً للظروف، مثل تنظيم الدفاع، وجمع الزكاة الخ.

وإن ما يميز الإسلام عن النظم الأخرى بالنسبة لمدى المهام الحكومية ومدى سلطة الهيئات الحاكمة هو أن هيئات الدولة في النظام الاجتماعي الإسلامي لا تقوم بتقرير الأولويات الاجتماعية ولا تحل محل الفرد في مجال الحياة الاجتماعية الاقتصادية، التي تعد بصفة رئيسية المجال للجهود الشخصية المنظمة وفقاً لمبادىء الفضيلة، ولكن الهيئات الحاكمة تعمل فقط على معاونة أعضاء المجتمع في أداء واجباتهم. ونادراً ما تأخذ السلطات العامة الايفاء بالإلتزامات الاجتماعية على عاتقها بشكل تام أو جزئي.

وتعمل الهيئات الحاكمة في الإسلام أيضاً تحت قيود دستورية مميزة، وباختلافها عن الدول المدنية الحديثة، فإنها لا تستطيع اختصار القانون الإلهي أو أولوياته سواء كان ذلك بصفة جزئية، أو كلية، وهي لا تقرر الأولويات الاجتماعية ولا تستطيع في إطار ممارستها لسلطتها التنظيمية في المجال الاقتصادي أن تتخذ أية مسؤولية أبعد من تقديم العون والمساعدة بالنسبة لعملية اخراج الأفراد من حالة العجز الى الحالة التي يستطيعون فيها رعاية احتياجاتهم، ويتصرفون باعتبارهم أشخاصاً يدينون بالفضيلة، ويحظى ذلك المبدأ الأخير الذي ذكرناه بتطبيق واسع، فهو يتضمن الواجب الصريح بالتدخل عندما تكون ثمة عقود غير عادلة بين الأفراد، أو عندما لا يتم تنفيذ تلك العقود، غير أن هناك تحديداً لسلطة الهيئات الحاكمة في حالة إبدائها النية لتخطى تلك الحدود، وذلك يعني في المفهوم الحديث: أنه من ناحية ما يمكن تدخل الدولة للحصول على أجر للعامل يتلاءم مع انتاجيته، ولكنه من الناحية الأخرى يمنع الهيئات الحاكمة من تكديس الثروة القومية لأهداف تحوز على أولوية ضعيفة بالمقارنة مع تلك التي تحوز على أولوية مرتفعة طبقاً للقرآن والسنة. وفي الدولة الاسلامية، تهتم الهيئة التشريعية القومية بصفة رئيسية باكتشاف الطرق والأساليب التي تؤدي إلى تحقيق القيم القرآنية، وفقاً لأولوياتها كما أوضح القرآن والسنة والنتيجة المنطقية لذلك المبدأ هي أن الهيئات الحاكمة تدين بواجب حماية الإنسان، وكرامته، واحترامه وملكيته طبقاً لأوامر الشريعة، وفي عبارة أخرى إنها تدين بواجب المشاركة بطريقة فعلية، في جميع النشاطات لاقامة العدل في المجتمع مع ترك مجال للإحسان.

نظريات الفائدة في الفكر الاقتصادي[1]

محمود عارف وهبة

افتتاحية

اطار الدراسة ومضمونها

تتناول هذه الدراسة نظريات الفائدة على رأس المال في حقلي الفكر الاقتصادي والشريعة الإسلامية. مع التركيز على موقف الإسلام من مسألة الربا، وكيفية إدارة النظام المصرفي المعاصر وفقا لتعاليم الشرع الحنيف.

أهمية الدراسة

يتزايد اهتمام الدول الإسلامية في الآونة الحاضرة، وعلى المستوى الرسمي والشعبي معا، بقضية تطبيق مبادىء وأصول الشريعة الإسلامية في مختلف نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية السياسية. وبالذات بحث موضوع «الاقتصاد الإسلامي»، الذي تبرز بصدده في المقام الأول، مسألة موقف الإسلام من قضية الربا (الفائدة)، وتنصرف إلى كيفية تصميم نظام لإدارة المصارف المعاصرة بما يتفق وتعاليم الشرع، ولا يؤدي في الوقت نفسه إلى تخفيض كفاءة المصارف، أو حجبها عن بعض الأعمال، بل العكس، فإنه يلزم لهذا النظام أن يزيد من كفاءة العمل المصرفي، بما يضمن الاستمرار والبقاء في جو المنافسة من المصارف غير الإسلامية.

---

* هذا البحث والحلقات التالية في الاعداد القادمة جزء من رسالة الكاتب التي عرضنا لها بالتحليل في العدد السابق.

وتتضح أهمية هذه الدراسة جلية مع ملاحظة أن الدول الإسلامية تقف في الوقت الحاضر على مفترق طرق متعارضة، تريد أن تتعدى مرحلة التخلف الاقتصادي، فتولي وجهها تارة شطر المذاهب الاشتراكية، وتارة شطر المذاهب الرأسمالية والديمقراطية وواقع الأمر أن هذا التقلب لن يصل بها إلى بر الأمان. فهذه المذاهب لم تعد قادرة على حل مشكلات الإنسانية، وهي جد معقدة.

ان النظم الاقتصادية المطبقة حاليا في العالم الإسلامي غريبة عنه وغير طبيعية بالنسبة له، ومن ثم فهي لن تحقق له تنمية، ولن تدعم له نهضة، وبالتالي فهو في حاجة إلى اقتصاد يكفل له هذه المتطلبات بسهولة، دون أي معوقات أو مضاعفات.

تقديم:

يعتبر الربا من أهم المشكلات الاقتصادية والظواهر الاجتماعية التي صاحبت تاريخ البشر من قديم، حيث يرتبط تاريخ الربا في المجتمعات الإنسانية بتاريخ اكتشاف الإنسان للنقود.[1]

فقبل استعمال النقود لم يُعرف للربا مكان في التنظيم الاقتصادي، حيث قامت المبادلات الاقتصادية على أساس من المقايضة العينية.. ومن ثم لم يكن ليوجد فاصل بين البائع والمشتري، فقد كان طرفا أية صفقة بائعا ومشتريا في الوقت ذاته، إذ كان الشراء لا يتم إلا بالبيع، والبيع لا يتم إلا بقصد الشراء..

وبدخول النقود إلى مجال التبادل اختلف الأمر كثيرا، لأن النقد يضع حدا فاصلا بين البائع والمشتري. فأصبح البائع، بالتعريف، هو صاحب السلعة التي يعرضها في السوق مقابل النقود، كما صار المشتري هو الشخص الذي يبذل النقود للحصول على تلك السلعة.

وفصل البيع عن الشراء في عمليات المبادلة القائمة على أساس النقد قد

(١) محمد باقر الصدر: اقتصادنا. دار الفكر، بيروت، ١٩٧٠. الجزء الاول ص ٣٢٦-٣٢٩

أفسح المجال لتأخير الشراء عن البيع فالبائع لم يعد مضطراً، لكي يصرف سلعته، أن يشتري السلعة التي يعرضها المشتري، بل أصبح في إمكانه أن يبيع سلعته بالنقود التي يحتفظ بها لحين حاجته للشراء.

وهذه الفرصة الجديدة، التي وجدها البائعون بتأخير الشراء عن البيع، قد غيرت الطابع العام للبيوع والمبادلات. وهكذا تحول البيع للشراء إلى بيع لامتصاص النقود، ونشأت عن ذلك ظاهرة اكتناز النقود، لأن النقد يمتاز عن سائر السلع بعدم قابليته للتلف، كما أن اكتنازه لا يكلف شيئا يذكر من النفقات، بإلاضافة إلى ما يتمتع به من قبول عام في الوفاء بالالتزامات والإبراء من الديون. وهكذا توافرت دواعي الاكتناز في المجتمعات التي أخذت المبادلات فيها تقوم على أساس النقود، ونجم عن ذلك أن تخلت المبادلة عن وظيفتها الطبيعية في الحياة الاقتصادية، كواسطة بين الإنتاج والاستهلاك، وأصبحت واسطة بين الإنتاج والادخار.

ولم تقف مشاكل النقد عند هذا الحد، حيث لم تقتصر النقود على أن تكون أداة اكتناز بل أصبحت كذلك أداة لتنمية الأموال وتركيم الثروات، حيث أمكن اقراض النقد بالربا الذي يتقاضاه الدائنون من مدينيهم، كما يتقاضاه أصحاب الأموال من المصارف التي يودعون أموالهم فيها.

نظريات الفائدة (الربا) في الفكر الاقتصادي

مقدمة:

ثمة لبس قائم في الدوائر الاقتصادية، التي لا تدرك تماما معضلات النظرية الاقتصادية الحديثة، مؤداه أن هناك اتفاقا عاما على أسس ومحددات نظرية الفائدة بين الاقتصاديين. والواقع أن هذا الاعتقاد بعيد كل البعد عن الحقيقة. فالحق «أن نظرية الفائدة كانت، منذ أمد بعيد، وما تزال، نقطة ضعف في علم الاقتصاد. وأن تحديد معدل الفائدة فضلا عن تبريره، ما يزالان يثيران الكثير من الإعتراضات بين الاقتصاديين أكثر من أي فرع آخر من فروع

النظرية الاقتصادية[1]. »

ولم يحدث في تاريخ الفكر الاقتصادي، أن أثار موضوع الجدل والنقاش مثل موضوع تحديد سعر الفائدة فضلا عن تبرير تقاضي الفائدة، بل استمر هذا الجدل والنقاش عبر المدارس الفكرية المختلفة حتى يومنا هذا [2].

ويدرس الباحث نظريات الفائدة في مختلف مراحل تاريخ الفكر الاقتصادي من خلال مباحث ثلاثة متعاقبة.

أما المبحث الاول فينهض بمهمة استعراض نظريات الفائدة في العصور القديمة. وينصرف المبحث الثاني إلى تبيان نظريات الفائدة في العصور الوسيطة. بينما ينفرد المبحث الثالث بتسجيل نظريات الفائدة في العصور الحديثة.

المبحث الأول

نظريات الربا في العصور القديمة

يرى «كينز»[3] أن «محاربة الربا من أهم المسائل الشائعة في اقتصاديات العصور القديمة. فارتفاع درجة التفضيل النقدي كان الشر المستطير الذي قتل الحافز على الاستثمار، وعاق التقدم الاقتصادي في هذه العصور[4].

المطلب الأول

الربا في مصر الفرعونية

وصل سعر الفائدة على المعاملات التجارية والقروض في مصر الفرعونية

(١، ٢) Lester V. Chandler: The Economics Of Money and Banking Fifth Edition. A Harper International Edition, 1969 P.37 - 39

(٣) Gohn Mynard Keynes: The Theory of The Rate of Interest, In « Readings in the Theory of Income Distribution » London, 1950. P. 421.

(٤) ومما زاد الأمر تعقيدا انخفاض الكفاية الحدية للاستثمار بسبب ارتفاع درجة المخاطر التي كانت محيطة بممارسة النشاط الاقتصادي في هذه العصور. نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

الى ١٠٠٪، كما كانت الفائدة المركبة معروفة في أيام الأسرة التاسعة عشرة. وقد مارست الحكومة ذاتها عمليات الإقراض الربوي، كما نهض بهذه العملية رجال المعابد من الكهنة أيضا(١).

ويتحدث «ثيودور» المؤرخ الإغريقي عن قانون وضعه الملك «بوخوريس» (من ملوك الاسرة الفرعونية الرابعة والعشرين) ويقضي بأن الربا، مهما تطاولت عليه الآجال، لا يجوز أن يتجاوز أصل رأس المال: وهذا يدل على ذيوع الربا بمصر القديمة[٢].

وثمة دليل آخر على أن المقيمين بمصر، على مختلف جنسياتهم، من مصريين ثم يهود ثم أغريق ورومان، قد مارسوا الربا واحترفوه حرفة لكسب الأموال وتحصيل الثروات ففي كتاب «مصر من الإسكندر الأكبر إلى الفتح العربي» يذكر المؤلف الدكتور «مصطفى العبادي» (ص ١٠٦) ما يلي:

«لم يقتصر نشاط جنود الجيش الروماني في مصر على الزواج وتكوين الأسر، بل كثيرا ما نقابلهم في وثائقنا في مجالات مختلفة من النشاط المالي والاقتصادي، وخاصة كملاك للاراضي وممولين بقروض المال نظير فوائد مجزية، وهي تجارة مربحة مارسها كثير من الأثرياء في مصر الرومانية».

وفي عهد البطالمة والرومان، كان المصريون يمارسون الربا محليا وعالميا. فقد جاء في برديات القرن السادس الميلادي أن بعض المصريين قد تعاقدوا على اقتراض مبلغ من المال في القسطنطينية مقداره عشرون «سوليدس» من الذهب بفائدة مقدارها ٨٪ ورغم أن العقد قد تم في القسطنطينية إلا أنه نص على أن يرد الدين في الإسكندرية.

وكان يهود مصر كذلك يتعاملون بالربا فيما بينهم أنفسهم، مخالفين بذلك تعاليم كتبهم. ويثبت ذلك ما سجله الاستاذ «Chair Cover» وهو أحد مشاهير

(١) السيد محمد عاشور: الربا عند اليهود. دار الاتحاد العربي للطباعة. القاهرة، ١٩٧٢. ص ٦.

(٢) ابراهيم زكي الدين بدوي: نظرية الربا المحرم في الشريعة الإسلامية. المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأداب والعلوم الاجتماعية. القاهرة، ١٩٦٤. ص ١

علماء البرديات، من أن يهود مصر لم يقيموا وزنا لتعاليم التوراة، وكانوا يتعاملون مع يهود مثلهم بالربا، طبقا للقانون الهليني[1].

المطلب الثاني

الربا في حضارة وادي الرافدين

(١) الحضارة السومرية

قامت الحضارة السومرية في جنوب العراق، وفيها انتشر التعامل بالربا بين الناس. واضطلع المعبد في سومر بوظيفة البنوك في تقديم القروض الربوية لطالبيها. وكان الكهنة يقومون بإقراض الناس باسم الآلهة، كما كانوا يتقاضون الربا نيابة عن الآلهة أيضا[2].

وقد تم العثور على حفريات سومرية تمثل عقود قروض ربوية مكتوبة وموثقة بشهادة شهود. كما وجد عندهم نظام الائتمان الذي يمكن بمقتضاه للشخص أن يقترض برهن بضائع أو عقارات مقابل ربا على قرضه[3].

وكانت الفائدة تدفع في بعض الأحيان نقدا، وفي الأحيان الأخرى عينا. وكان سعر الفائدة يتراوح بين ١٥ـ ٣٣ بالمائة[4].

ولقد قام الملك «أوركاـ جينيا» بوضع حد للسرقات، كما طهر المدينة من المرابين واللصوص والسفاكين. وعمل على استتباب حالة الأمن، ونظم قوانين الربا بما يخفف عبئها على الفقير والمسكين والأرملة. وهذا التنظيم في ذاته يعتبر كراهية للربا منذ زمن بعيد[5].

---

(١) السيد محمد عاشور: الربا عند اليهود. مرجع سبق ذكره، ص ٧.

(٢) السيد محمد عاشور: الربا عند اليهود. مرجع سبق ذكره، ص ٣.

(٣) ج. ه. برستيد: تاريخ الحضارات الشرقية القديمة. ترجمة د. أحمد فخري. دار المعارف بمصر. القاهرة، ١٩٥٥. ص ٧٨.

(٤) بول ديورانت: قصة الحضارة. ترجمة محمد بدران. المجلد الأول، الجزء الثاني. ص ١٦١.

(٥) السيد محمد عاشور: الربا عند اليهود. مرجع سبق ذكره، ص ٣.

(٢) الحضارة البابلية

كانت بابل من أعظم دول الشرق القديم اهتماما بالتجارة، وكان الربا من أهم الأسس التي سارت جنبا إلى جنب مع حركة التجارة. وكان رجال الدين هم الذين يقومون بإقراض الأموال بالربا. وكان معدل الفائدة يتراوح بين ٣٠٪ على النقود و٥٠٪ على القمح والشعير. وكانوا يعتبرون هذه النسبة شيئا عاديا لا ظلم فيه. أما ما زاد عن ذلك فهو الربا الفاحش في عرفهم. وكثيرا ما كانت الفائدة في بعض الأحيان تصل الى ١٢٠٪، كما كانت ترتفع الى ٢٤٠٪ في أحيان أخرى. وهكذا تفاقمت الآثارالسيئة للربا. وظلت الأوضاع الاقتصادية على سوئها حتى اعتلى «حمورابي» عرش البلاد (حوالي ١٨٠٠ ق. م) فكان أول مصلح اقتصادي، حيث نظم لوائحه المشهورة التي تضمنت قواعد تنظيم مشكلة الربا، ونصت على أن الربا لا يمكن أن يزيد عن أصل رأس المال بأية حال، أي أن الفائدة لا يمكن لها أن تتجاوز مثل أصل القرض مهما كانت الظروف، وبذلك حد من المغالاة في رفع معدل الفائدة الذي وصل في بعض الأحيان الى ٤٥٠٪[1].

وكان من آثار إصدار قانون حمورابي أن اتجه رجال المعبد الذين كانوا يغالون في رفع سعر الفائدة، إلى تخفيض هذا السعر حتى وصل في بعض الأحيان إلى ٢٠٪ سنويا على الفضة، ولو أنهم كانوا يتقاضونها شهريا. كما عملت الحكومة على تحديد الفائدة على القروض التي تعقد برهن بضائعها وجعلتها ٣٣٪ وبالإضافة إلى ذلك كانت هناك فائدة تدفع على تأخير سداد الديون يبلغ سعرها ٥٠٪ من أصل الدين الواجب سداده.

(٣) الحضارة الآشورية

كان الربا منتشرا في بلاد آشور. وكان سعر الفائدة على القرض يبلغ ٢٥٪ تقريبا، ويزيد عن ذلك بالنسبة للمحاصيل وأهمها القمح والشعير. وكانوا

(١) السيد محمد عاشور: الربا عند اليهود، مرجع سبق ذكره، ص ٥ - ١١.

يتعاملون بالذهب والفضة والرصاص والنحاس كنقود، ويمارسون الربا في اقراضها. وكانت للمحاصيل الزراعية كذلك استعمالاتها الربوية[1].

المطلب الثالث

الربا في حضارة الهند القديمة

لا بد، لفهم واقع التعامل الربوي في الحضارات الهندية القديمة، من ادراك حقيقة التركيب الطبقي في شبه القارة الهندية، إذ يوجد بالمجتمع الهندي، منذ القدم، أربع طبقات اجتماعية متميزة وهي[2]:

١ـ طبقة البراهمة، أي الكهان.

٢ـ طائفة الأكشترية (أو الكسنارية) أي المحاربون.

٣ـ طائفة«القيشية»، أي طبقة الزراع والتجار التي توفر وسائل العيش للكهنة والمحاربين.

٤ـ طائفة الشوادرا، وهي أسفل الطبقات، إذ تتكون من فئات المنبوذين، وليست لها مهنة محددة، ولا يعترف لها المجتمع بعمل إلا خدمة الطوائف الثلاث السابقة في أحط حاجياتها.

والنظام المعمول به يحرم على طائفتي البراهمة والأكشترية الاشتغال بالتجارة أو بالشئون المالية أو عمليات الإقراض الربوي. بل لقد بلغ الأمر حد تقرير أن الشخص من هاتين الطائفتين إذا ما اشترى قطعة من الأرض أو أية سلعة بثمن رخيص ثم باعها بثمن مرتفع فإنه يعتبر متعاملا بالربا، ويعد تبعا لذلك، منبوذا من رجال «الألتفيدا».

أما طبقة القيشية فلها الحق في القيام بالأعمال التجارية والتعامل بالربا.

---

(١) السيد محمد عاشور: الربا عند اليهود. مرجع سبق ذكره، ص ٥ ـ ١١.

(٢) عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند. القاهرة، ١٩٥١. ص ٣٠.

وأما طبقة الشوادرا فيحرم عليها نهائيا ممارسة وسائل جمع الثروة، لأنها جماعة من المنبوذين.

المطلب الرابع

الربا في حضارة الصين القديمة

حرمت الصين الربا منذ أقدم العصور. ذلك أن تاريخ الصين المكتوب لا يسجل أية صورة للتعامل الربوي[1].

وقد يكون هذا التحريم ناشئا عما وصل إليه الفلاسفة الصينيون القدماء من حكمة أفادتهم في الاهتداء إلى ما في الربا من شرور وآثام. فخلصوا إلى أن حرموا نهائيا التعامل به.

المطلب الخامس

الربا في الحضارة العبرية (اليهود)

ان النصوص المستقاة من كتب العهد القديم في شأن قضية الربا، تسجل على اليهود موقفا من مواقف التمييز العنصري البغيض، ينصرف إلى تحريم التعامل بالربا فيما بين اليهود وبعضهم، وإباحة هذا التعامل بين اليهود وغيرهم من الأجانب الغرباء عن شعب اسرائيل.

ويورد الباحث بعض هذه النصوص.

«لا تقرض أخاك بربا، ربا فضة أو ربا شيء مما يقرض بربا. للأجنبي تقرض بربا، ولكن لأخيك لا تقرض بربا». (سفر التثنية ٢٣ : ١٩، ٢٠).

«إن أقرضت فضة لشعبي الفقير... فلا تكن له كالمرابي- لا تضعوا عليه ربا».

(سفر الخروج ٢٢ : ٢٥).

---

(١) Encyclopedia Britanica, Tome 22, 1946, P. 908.

«وإذا افتقر أخوك، وقصرت يده عندك، فاعضده، غريبا أو مستوطنا، فيعيش معك، لا تأخذ منه ربا ولا مرابحة. بل أخش الهك، فيعيش أخوك معك: فضتك لا تعطه بالربا، وطعامك لا تعطه بالمرابحة». (سفر اللاويين ٢٥ : ٣٥).

وبصدد هذه النصوص يلزم إيضاح المقصود من اصطلاح «الأخ» ونقيضه «الأجنبي» في الديانة اليهودية.

أولا: مفهوم الأخ في كتب العهد القديم.

وهو يحتمل معنيين:

أ ـ معنى ضيق يقتصر على اليهود فقط، حيث تربطهم رسالة موسى برباط العقيدة. ومن ثم ينصرف هذا المعنى إلى كل فرد يدين بالديانة اليهودية، أيا كان محل إقامته وعمله، وسواء اجتمع اليهود في دولة واحدة أو تفرقوا.

ب ـ معنى واسع، يشمل بالإضافة الى أتباع موسى من اليهود، أصحاب ذلك الرسول الذي بشر به موسى قومه[1]، وهو عيسى بن مريم. ووفقا لهذا المعنى فان المسيحيين يعتبرون أخوة لليهود.

ومع ذلك فقد أخذ اليهود بالمعنى الضيق، حيث قصروا لفظ «الأخ» على أبناء جلدتهم فحسب.

ثانيا: مفهوم الأجنبي في تعاليم حاخامات اليهود.

تباينت تعاريف حاخامات اليهود لصفة الأجنبي، وإن كان الباحث يفضل اعتماد تعريف الأجنبي على أنه هو «غير المعتنق للديانة اليهودية» عملا بنص التلمود «قريب اليهودي هو اليهودي فقط».

---

(١) جاء في سفر الأعمال (٣: ٢٢، ٢٣) من أقوال موسى عليه السلام، لأتباعه من بني إسرائيل، وهو يبشرهم برسالة عيسى بن مريم: «أن نبيا مثلي سيقيم الرب إلهكم من إخوتكم. له تسمعون في كل ما يكلمكم به. ويكون أمر كل نفس لا تسمع لذلك النبي أن تباد من الشعب».

والإجماع قائم على أنه يحرم على اليهود إقراض الأجانب بدون ربا[١].

والأمر الثابت تاريخيا، هو أن اليهود قد أجمعوا، بعد عودتهم من الأسر، على أكل الربا من بعضهم، حيث قد تعاملوا بالربا فيما بينهم أنفسهم[٢]، مما أهاج غضب أنبياء بني إسرائيل على قومهم المارقين، فاستنزلوا اللعنات عليهم [٣].

ومع ذلك استمر اليهود يتعاملون بالربا فيما بين أنفسهم، وبلغ سعر الفائدة فيما بينهم، في مرحلة ما بعد الأسر، ١٪ في الشهر[٤] وظلوا على هذا الأمر حتى بزوغ شمس المسيحية، فقد كان معظم ربح الصيارفة الذين كانوا

---

(١) في التلمود «بأمر الله تأخذ الربا من غير اليهودي، ولا تقرض إلا تحت شروط مجحفة، وبدون ذلك نكون قد ساعدناه، مع أن الواجب علينا ضرره» وكذلك «من واجب اليهودي أن يلحق الضرر بالأجنبي، وأن يغشه، وأن يسرق ماله بالربا الفاحش، وأن يقتله إن استطاع، حتى ينال رضا الله» وأيضا «اقتل الأجنبي دون أن تثبت عليك معالم جريمة القتل، وذلك باستخدام سلاح الربا» عن : شوقي عبد الناصر: بروتوكولات حكماء صهيون وتعاليم التلمود. القاهرة، ١٩٦٧. ص ٣٦، ٣٧. ويورد الحاج عاشور (الربا عند اليهودص ٥٥) قول الحكيم اليهودي «موسى بن ميمون» وهو «نحن لا نقرض الأجنبي لكي يسد احتياجاته، بل لكي نستفيد منه. ونفرض عليه إرادتنا. وهذه امور محرمة علينا أن نصنعها مع إخواننا اليهود».

(٢) ولم تعوج اليهود حجة لتبرير هذا المسلك الشائن منهم. فعللوا أكلهم الربا من بعضهم مرة على أنه هدية تتضمن معنى عرفان الجميل، ومرة أخرى على أنه غرامة تأخير السداد، ومرة ثالثة على أنه أسلوب تربوي للتوجيه والإرشاد. وفي هذا المعنى الأخير يقول العالم «راب بن يهوذا»: «مسموح لليهودي أن يقرض أولاده، وأهل بيته بالربا، ليذوقوا حلاوته، ويقدروه حق قدره، حتى يعتادوا هذه العادة». أنظر السيد محمد عاشور: الربا عند اليهود. مرجع سبق ذكره، ص ١١٧، وكذلك عادل هاشم مرسي: اليهود بين القرآن والتلمود. المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، القاهرة، ١٩٧١. ص ٧٣.

(٣) يسجل النبي «نحميا» (٥: ٦ - ١٣) غضبه على قومه قائلا: «فغضبت جدا حين سمعت صراخهم وهذا الكلام، فشاورت قلبي فيّ»، وبكت العظماء والولاه، وقلت لهم: إنكم تأخذون الربا كل واحد من أخيه. وأقمت عليهم جماعة عظيمة، وقلت لهم: . . . ليس حسنا الأمر الذي تعملونه. أما تسيرون بخوف إلهنا بسبب تعيير الأمم اعدائنا. وأنا أيضا وأخوتي وغلماني أقرضناهم فضة وقمحا، فلنترك هذا الربا. وردوا لهم هذا اليوم حقولهم وكرومهم وزيتونهم، ، والجزء من مائة الفضة، والقمح والخمر والزيت الذي تأخذونه منهم ربا. فقالوا: نرد ولا نطلب منهم، هكذا نفعل كما نقول. وقلت: فدعوت الكهنة، واستحلفتهم أن يعملوا حسب هذا الكلام. ثم نفضت حجري، وقلت: هكذا ينفض الله كل إنسان لا يقيم هذا الكلام من بيته ومن عقبه، وهكذا يكون منفوضا وفارغا. فقال الجماعة: آمين، وسبحوا الرب. وعمل الشعب حسب هذا الكلام».

(٤) مصطفى عبد الله الهمشري: الأعمال المصرفية والإسلام. مجمع البحوث الإسلامية. الازهر. القاهرة، ١٩٧٣. ص ٣٤.

بالهيكل متولدا عن صرف الدراهم للذين كانوا يأتون إلى الهيكل لدفع المرتب السنوي. وكانوا يأخذون المرابحة في البيع والشراء فيما بينهم، ومن أجل هذا طردهم المسيح من الهيكل عندما دخله[1].

المطلب السادس

الربا في الحضارة الإغريقية

(١) انتشار الربا عند اليونان القدماء

كان الربا شائعا عند الإغريق. وكان للدائن أن يسترق المدين، وأن يمتلكه، إذا لم يسدد دينه، بل وأن يقتله إن أراد. وقد أدت هذه الأوضاع الجائرة إلى تفاقم حدة الصراع الاجتماعي عند الإغريق[2].

ان دستور «صولون»، في القرن السادس ق. م، دليل على هذا الصراع المتزايد. لقد حاول هذا الدستور، عن طريق عدد من الاصلاحات الاجتماعية والاقتصادية، أن يحول دون تفاقم الآثار السيئة للربا، فحرم استرقاق المدين، وحرر بعض العبيد، وخفض الكثير من الديون المستحقة، كما ألغى بعضها نهائيا، بالرغم من أنه لم يحرم التعامل بالربا، وإن كان قد وضع حدا أقصى لما يمكن أن تبلغه الفوائد، وهذا الحد هو ١٢٪ من أصل الدين[3].

(٢) الربا في الفلسفة اليونانية

ان الفلسفة اليونانية قدمت اسهامها الرئيسي في الفكر الإنساني من حيث

---

(١) ورد في إنجيل متى (٢١: ١٢، ١٣) ما يلي «ودخل يسوع إلى هيكل الله، وأخرج جميع الذين كانوا يبيعون ويشترون في الهيكل، وقلب موائد الصيارفة، وكراسي باعة الحمام، وقال لهم: مكتوب بيتي بيت الصلاة يُدعى، وأنتم جعلتموه مغارة لصوص».

(٢) H.Michell : The Economics of Ancient Greece، Cambridge، 1940.P.21.

(٣) J.Schumpeter : History of Economic Analysis، New York، 1954. P. 53.

أنها كانت وليدة صراع اجتماعي، أدى إلى السخط، وعني بالاصلاح الاقتصادي والاجتماعي[1].

أ ـ أفلاطون والربا

ذم «أفلاطون» الربا في كتابه «القانون»، ونهى عنه حيث قال: «لا يحل لشخص أن يقرض بربا». واعتبر «أفلاطون» الفائدة، أيا كان مقدارها، كسبا غير طبيعي، لأن مؤداها أن يكون النقد وحده منتجا غله، بغير أن يشترك صاحبه في أي عمل أو يتحمل أية تبعة. ورأيه أن «النقد عقيم»، فالنقد لا يلد النقد، ذلك أن النقود ليست سوى رمزا للتبادل[2].

ويرى «أفلاطون» أن ناموس الغلات الطبيعية أن تكون متولدة عن الأشياء ذاتها. إما توليدا طبيعيا، كما في أعمال الصيد والقنص والجمع والالتقاط، وإما توليدا مختلطا يندمج فيه عطاء الطبيعة مع العمل البشري، كما في أعمال الزراعة والاستخراج والتعدين والحرف اليدوية. وإما توليدا تجاريا حيث تقوم التجارة بتوفير خدمات نقل وشحن وتخزين البضائع، بشرط ألا يؤدي ذلك إلى حدوث احتكار، أو منع لأقوات الناس، أو مبالغة في رفع الأثمان والأرباح بما يجاوز الحدود المعقولة.

وفي نظر «أفلاطون» أنه طالما أن النقد لا يصلح بذاته لأن تتولد منه غلة من هذه الأنواع الثلاثة، اذ هو، بالأساس، عقيم بطبعه، فإن سلوك الأفراد الذين يهدفون إلى اتخاذ النقد وسيلة لتجميع الثروات يعتبر سلوكا غير طبيعي، بل ومجافيا للطبع السليم.

ب ـ أرسطو والربا

ناقش «المعلم الأول» قضية الربا في كتابه الشهير «السياسة».

---

(١) Cray : The Development of Economic Doctrine. London. 1956. P. 130

(٢) (Plato : The Republic. Translated by H.D.P.Lee. London. 1940. P. 167.

وقد بدأ «أرسطو» دراسته للربا ببحث أوجه المعاش[1]، ويقصد بها الوسائل التي يتوسل بها الناس في الحصول على الرزق. وقد قسم «أرسطو» هذه الوسائل إلى ثلاث:

أولاً: أوجه المعاش الطبيعية Chorematistiques Naturelles

وهي سائر الوسائل التي توسلت بها الجماعات البدائية للحصول على أرزاقها. وتشمل أشغال الصيد والقنص وعمليات النهب والحرب، وأعمال الزراعة وتربية الماشية، وكذلك معاملات المقايضة العينية، ، وهي ما أسماها «أرسطو» بالمعاملات (أو المبادلات) الطبيعية، وتنصرف الى استبدال حاجة من حاجات المعيشة بحاجة أخرى، شريطة أن يتم ذلك دون كسب، فتكون المبادلة بين قيم متكافئة من الطرفين، ومثلها استبدال الثوب بالطعام.

ثانياً: أوجه المعاش المشتقة Chorematistiques Derivees

وهذه هي وسائل المعاش التي تختلف عما اتبعته الجماعات البدائية، وهي في أصلها مشتقة من المقايضة العينية، ولذلك تسمى «بالأوجه المشتقة».

فمع تقدم الجماعات الإنسانية، وتشابك علاقاتها، تزداد أهمية المبادلة، وبالتالي تتكشف للعيان عيوب ومثالب المقايضة، ومن ثم تلجأ الجماعة، تحت ضغط الضرورات العملية، إلى اختيار إحدى السلع وتضفي عليها صفة القبول العام في التبادل بغيرها من السلع، وبذلك تصبح هذه السلعة وسيطا للتبادل. . وهنا تظهر النقود، وتقوم بوظيفتها كأداة للاستبدال. إلا أن الأفراد سرعان ما يكتشفون للنقود وظيفة أخرى، بمجرد ظهورها، وهي استخدام النقود مقياسا لقيم كافة الأموال في التبادل. وعليه، فبدلا من استبدال الأموال بالأموال، يتم استبدال الأموال بالنقود. ويلاحظ «أرسطو» أن النقود، في ذاتها، أمر تافه لا

---

(١) Aristotle : Politics. Jewtt s Tranlation . Every man Library, London . 1931, Book I; ch.X.

قيمة له[1]. وإذا كان الأفراد يقبلونها في مقابل ما يتنازلون عنه من أموال، فإنهم إنما يفعلون ذلك بالنظر إلى الأموال الأخرى التي تستطيع النقود أن تنقل إليهم ملكيتها.

ثالثا: أوجه المعاش المصطنعة

باستعمال النقود تنشأ التجارة لذاتها[2]، ويظهر السعي لجمع المال وتكديسه. وسرعان ما يغيب عن النظر الغرض الطبيعي للمبادلة، وهو الإشباع الأوفر للحاجات، ويصبح غرض التبادل هو تركيم النقود، ويصير جمع المال غاية في ذاته. وهذا هو وجه المعاش المصطنع الملفق والطفيلي، لأن أسوأ أشكال جمع المال هو ما يستخدم النقود ذاتها مصدرا للتجميع، ذلك أن النقود يراد بها استخدامها في التبادل وقياس القيمة، فهي بذلك ليست وسيلة للازدياد المطلق بطريق الإقراض الربوي، بما أن النقود عقيمة لا تلد.

ويقرر «أرسطو» أن النقود في الاقتصاديات النقدية تصبح أهم وسائل تركيم الثروات[3]. فبظهور النقود سرعان ما تقتصر مهمة علم الكسب (الاقتصاد المعيشي) على دراسة وسائل تنمية النقد، على وجه الخصوص. ويصبح الغرض الرئيسي للنشاط الاقتصادي هو استكشاف وسائل تنمية النقود[4].

ولا يفوت الباحث أن يسجل، بهذا الصدد، أن تحليل «أرسطو» يتضمن

---

(١) يسخر «أرسطو» من تفاهة النقد بقوله: «أو ليست ثروة هزواً تلك التي لا تمنع صاحبها من الموت جوعا؟!. ويضرب المثل «بميداس» في الاسطورة الشهيرة، والذي «دفعته رغبة الحرص إلى أن يستعيض بذهب ما على مائدته من الأطعمة، فمات جوعا، ولم تغن عنه وفرة ماله.. انظر أرسطو طاليس: السياسة. مرجع سبق ذكره. ص ١١٣.

(٢) Aristotle: Ethics. (Wellden s Translation) London. 1933. Book II. P. 58.

(٣) زكي عبد المتعالى (د.): تاريخ النظم السياسية والقانونية والاقتصادية. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٥٥. ص ٣٧٥.

(٤) يفسر «أرسطو» هذا الاتجاه بقوله «ذلك أن الناس يضعون، في الغالب، الثراء في كثرة النقد، لأنه على النقد يدور الكسب والبيع. ومع ذلك فإن هذا النقد ليس، في ذاته، إلا شيئا تافها على الإطلاق، بما أنه لا قيمة =

تفرقة واضحة بين وظيفتين أساسيتين للنقود، بوصفها وسيلة للتبادل، تكمن وظيفتها في اقتناء السلع والخدمات اللازمة للإشباع. وبصفتها أداة للاكتناز، أي بوصفها رأس مال نقدي، يؤدي بالناس إلى الرغبة في التجميع الذي لا حد له. ويقرر «رول» أنه لأول مرة، في تاريخ الفكر الاقتصادي، تتقرر القسمة الثنائية بين النقود ورأس المال الحقيقي هنا على يد «أرسطو»[١].

كذلك يلاحظ الباحث أن تحليل «أرسطو» أيضا إنما ينهض على أساس تفرقة أخلاقية بين نوعين مختلفين من الكسب. أحدهما يهدف إلى اشباع الحاجات الحقيقية للفرد ليس أكثر منها. ومن الأساليب الواجبة الاتباع هنا أن تجري المبادلة بين أموال ذات قيم متساوية، بحيث لا تتخذ المبادلة وسيلة للكسب. وهذا هو الكسب الهانىء المشروع. أما النوع الثاني من الكسب فغرضه الأصيل هو تنمية الأموال وتثميرها إلى ما لا نهاية. وهذا هو الكسب المحقور وغير المشروع[٢].

ومن بين طرق الكسب المحقورة وغير المشروعة، وهي الطرق المصطنعة والملفقة للكسب، يخص «أرسطو» الربا، باعتباره أحقر أنواع الكسب[٣].

= له إلا بالقانون لا بالطبع، وما دام أن تغير الاصطلاح، بين أولئك الذين يستعملونه، يمكن أن يصيره غير ذي قيمة تماما، ويجعله عاجزا عن سد أية حاجة من حاجاتنا». أرسطو طاليس: السياسة. ص ١١٣، بند ١٦.

(١) أريك رول: تاريخ الفكر الاقتصادي. ترجمة الدكتور راشد البراوي. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر. القاهرة، ١٩٦٨. ص ٢١.

(٢) يقرر أرسطو: «وعلى هذا فكسب المال ليس هو موضوع الشجاعة التي ينبغي أن تعطينا الأمن الحصين، وهو ليس كذلك موضوع الفن الحربي ولا في الطب الذي ينبغي أن يعطينا أحدهما النصر وآلاخر الصحة. ومع ذلك فالناس لا يجعلون من كل هذه المهن إلا مسألة مالية، كما لو كانت هذه هي كل غايتهم الخاصة، وأن كل النشاط الإنساني ينبغي أن يرمي إلى بلوغ هذه الغاية». أرسطو: السياسة. ص ١١٥، بند ٢٠.

(٣) يرى أرسطو: «أن الربا طريقة كسب تولدت من النقد نفسه، ومنعته من التخصص الذي كان من أجله قد خلق» النقد لا ينبغي أن يصلح الا للمعاوضة. والربح الذي ينتج عنه يضاعفه ويضفي على النقود صفة الإنتاج، في الوقت الذي هي فيه عنصر عقيم، فالنقود لا تلد النقود. والفائدة هي نقد تولد عن نقد، ومن ثم فان الربا، من بين ضروب الكسب كلها، هو الكسب المضاد للطبع». أرسطو: السياسة، ص ١١٦ - ١١٧، بند ٢٣.

المطلب السابع

الربا في الحضارة الرومانية

(١) الربا في عهود الوثنية

كان الربا شائعا معروفا عند الرومان. ويرى «ليبمان» أن كلمة فائدة (Interest) ذات أصل روماني[١]، حيث كانت المعاملات الربوية في روما تعتبر مسألة عادية. وقد كانت الامبراطورية قد حرمت تقاضي أية فوائد على الديون في عهودها الأولى، إلا أن هذا الوضع لم يستمر، إذ أخذت الفائدة تظهر تدريجيا مع اتساع رقعة الامبراطورية وتزايد أهمية المال وتعاظم نفوذ التجار.

كذلك اختلف موقف مفكري الرومان بصدد الربا. فمنهم من ذمه وحرمه، ومنهم من أجازه (ولكن في حدود)[٢].

وكان الفيلسوف «شيشرون» (Céciron) ممن انتقدوا الفائدة وحرم التعامل بها نهائيا. وفي منطق هذا الفيلسوف تتساوى جريمة أكل الربا تماما مع جريمة القتل.

بينما أجاز «سنيكا» (Sinika)، بعض صور التعامل الربوي، بحدود وشروط، وذلك تحت ضغط الضرورات العملية التي ظهرت مع اتساع رقعة الامبراطورية، ونشاط حركة التجارة والمال بين أرجائها.

وفي مجال التشريع (القانون الروماني)، صدر «قانون الألواح الإثني عشر»، بتحديد الحد الأقصى للفائدة بنسبة ١٢٪ من أصل الدين. أما في مجموعة الفقيه «جستنيان» فقد جعل الحد الأقصى للفائدة يدور بين ١٢٪ للتجار وأمثالهم، و ٤٪ للنبلاء. ويمكن تبرير هذه التفرقة بين التجار والنبلاء بأن

---

(١) يرى العلامة «سيد سليمان ندوى»، في تقديمه لكتاب الدكتور قرشي «الاسلام والربا» (ص ١١) أنه من المحتمل أن تكون كلمة «فائدة ذات أصل عبري أو اغريقي.

(٢) Schumpeter : op. cit. p. 66 et. S

الأخيرين في الغالب «هم الذين يعطون النقود للإقراض في انتظار الفائدة[1]». وبذلك يمكن القول بأن الرومان من أوائل الأمم التي شرعت القوانين لحماية المدينين. وأكثر من هذا، ففي الميدان العملي، الخاص بتطبيق القانون ومراقب نفاذه، فرضت الامبراطورية قيودا شديدة على معدلات الفائدة، وكان تنفيذها يراقب بدقة وصرامة[2].

(٢) الربا في المصادر المسيحية الأولى

بزغت شمس المسيحية في عقر دار الأمبراطورية الرومانية، وقد أصاب الامبراطورية غير قليل من مظاهر الفساد، ودواعي الضعف والانحلال في مختلف نواحي الحياة وقد كانت المسيحية، في جوهرها دعوة ثورية، ومثالية، في نفس الوقت، للإصلاح الاجتماعي[3].

وبصدد مسألة الربا وبيان موقف الشريعة المسيحية منها، فان الباحث يسوق النصوص التالية:

١ ـ «من سألك فاعطه، ومن أراد أن يقترض منك فلا ترده»

(متى ٥ : ٤٢)

٢ ـ «من سألك فاعطه، ومن أخذ الذي لك فلا تطالبه»

(لوقا ٦ : ٣٠)

٣ ـ «وإن أقرضتم الذين ترجون أن تستردوا منهم فأي فضل لكم؟ فان الخطاة أيضا يقرضون الخطاة لكي يستردوا منهم المثل. بل أحبوا أعداءكم، وأحسنوا، وأقرضوا وأنتم لا ترجون شيئا، فيكون أجركم عظيما»

(لوقا ٦: ٣٤ ـ ٣٥)

وللباحث هنا ملاحظات ثلاث:

---

(١) صوفي أبو طالب (د.) الوجيز في القانون الروماني. دار النهضة العربية. القاهرة، ١٩٦٥. الجزء الأول. ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٢) محمد عبد الله دراز (د.): دراسات اسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية. دار القلم، الكويت. الطبعة الثانية، ١٩٧٤. ص ١٥٠.

(٣) Gray : op. cit. p. 38 et. S.

فأولا يرى الباحث أن المسيحية قد قطعت شوطا أبعد من اليهودية، بشأن الربا. فإذا كانت اليهودية قد حرمت الربا بين اليهود دون الأجانب، فان تعاليم المسيح تطالب بترك **أصل القرض للمقترض**.

وثانيا يلاحظ الباحث أن في مطالبة المسيحية المقرض بترك أصل القرض للمقترض، **فضل فوق العدل**. فالعدل يقضي باسترداد المقرض لأصل رأسماله، دونما زيادة أو نقصان. والفضل يوجب انتظار المدين المعسر لحين ميسرة، أو التصدق له بذات الدين، في حالة عجزه عن السداد.

ثالثا، ولكن ليحاول الباحث في بساطة كشف نتائج هذا الموقف المتفضل على علاقات التعامل المالي. ذلك انه من المقرر أن الموقف أو المبدأ المعين، لكي يوصف بالفضل، يُشترط فيه أن يؤدي إلى نتائج فاضلة، كما ينبغي له أن يسفر عن نتائج محمودة في مجال التطبيق العملي. وغير خاف ما يترتب على أعمال مبدأ عدم أحقية المقرض في استرداد أصل قرضه من تضييق لدائرة التعامل المالي، حيث يقبض أصحاب الأموال أيديهم عن الإقراض، ويحبسون الأموال عن التداول، بما يترتب عليه من شح وسائل التمويل، وإتاحة الفرصة للربا الجشع والإشتراطات المجحفة. وظهور كل هذه النتائج الوبيلة جاءت في الأصل بسبب تقرير قاعدة مثالية عالية، بلغت من تعاليها في المثالية أنها جاوزت حدود الطبيعة البشرية، وما تنطوي عليه من حرص واستحواز.

فالحق أن تطبيق أي مبدأ من مبادىء الفضل ينبغي ألا يتم على سبيل الأمر، ذلك أنه، وكما ورد في الأثر «**لا جبر على فضل**» حيث ينبغي أن يكون واضحا تماما أن «**الفضل بالتفضل**» وبناء على ما تقدم، فتقرير مبدأ الفضل في نطاق المعاملات المالية، وهو يقضي بنزول الدائن عن أصل دينه للمدين المعوز، ينبغي ألا يكون تقريرا ملزما آمرا، وإلا قاد إلى عكس النتائج المرجوة منه. ولكن تطبيق مبادىء الفضل يجب أن يحدث بالتطوع من الفاعل (الدائن) الذي قد يقبل التفضل بالنزول عن دينه، فهو خير له وأبقى، وقد لا يتفضل فيجري العدل فقط، ويأخذ أصل ماله لا غير، دون ربا، فلا غبار عليه، ولا ضرر ولا

ضرار[1].

من كل ما تقدم يخلص الباحث، فيما يتعلق بموقف المسيحية من قضية التعامل بالربا، إلى تقرير النتيجة التالية التي أقرها المرحوم الدكتور «محمد عبد الله دراز» في محاضرته التي ألقاها في مؤتمر القانون الإسلامي بباريس، حيث قال:

«لقد أجمع رجال الكنيسة ورؤساؤها، كما اتفقت مجامعها، على أن التعليم الصادر من السيد المسيح، عليه السلام، يُعد تحريما قاطعا للتعامل بالربا. حتى أن الآباء اليسوعيين، الذين يتهمون غالبا بالميل إلى الترخص والتسامح في مطالب الحياة، وروت عنهم، في شأن الربا، عبارات صارمة. منها قول (سكوبار): (أن المرابين يفقدون شرفهم في الحياة الدنيا، وليسوا أهلا للتكفين بعد موتهم[2]».

المبحث الثاني

نظريات الفائدة في العصور الوسيطة

ليس محلا للخلاف الآن، ذلك التحديد الزمني للفترة التي يشملها اصطلاح «العصور الوسطى». فعموما يمكن القول بأنها تشمل مدة الألف عام بين سقوط روما (٤٧٦ م) وسقوط القسطنطينية (١٤٥٣ م)[3].

وثمة خصائص مشتركة لعالم العصور الوسطى يستطيع الباحث إجمالها

---

(١) كل هذا التدرج الطبيعي في تقرير الأمور بما يتفق وطبيعة النفس البشرية، جاءت به آيات الذكر الحكيم في سورة البقرة، حيث جاء الترتيب التالي (الآية ٢٨٠):

أ ـ ... وان تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظْلمون ولا تُظْلمون.

ب ـ وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة.

ج ـ وان تصدقوا خير لكم، إن كنتم تعلمون.

(٢) محمد عبد الله دراز(د.): دراسات اسلامية. مرجع سبق ذكره، ص ١٥١.

(٣) Maurice Dobb : Studies in the Development of Capitalism London, 1947. p.12.

عموما في اثنتين، هما:

١ . رسوخ دعائم الإقطاع، كنظام اقتصادي واجتماعي وسياسي لأوروبا العصور الوسطى[(١)].

٢ . تعاظم نفوس الكنيسة، كتنظيم رسمي له تأثيره الواضح على تفكير الأفراد وسلوكهم. فقد تضخمت ممتلكات الكنيسة إلى الحد الذي أصبحت معه أعظم السادة الإقطاعيين، كما ملكت وحدة مذهبية اكسبتها نفوذا عالميا[(٢)].

هذا المزيج من السلطتين الروحية والمادية للكنيسة، نتج عنه اتفاق كامل بين مذاهب الكنيسة ومصالح الإقطاع.

المطلب الأول

الفكر الكنسي ومسألة الربا

بالدخول إلى العصور الوسطى تصبح تعاليم المسيح بمفردها غير كافية، كأساس تقوم عليه فتاوى الكنيسة ومواد القانون الكنسي. وبناء عليه، ظهرت آثار مذهب أرسطو، وفلسفة القانون الروماني كمصادر للفكر الكنسي في العصور الوسطى، هذا برغم اختلاف الخلفية التأريخية والدوافع الحقيقية بين الأناجيل من جهة وفلسفات اليونان والرومان، من جهة أخرى.

والسمة المميزة للفكر الاقتصادي في أوروبا العصور الوسطى، هي محاولته الدائبة للتوفيق بين أصول العقيدة اللاهوتية وبين الأوضاع القائمة والمستقرة في نظام الإقطاع. إن إدراك أهداف هذا الفكر وطبيعته، كمحاولة للتوفيق بين حقائق الدين ومتطلبات الواقع، هو شرط ضروري لفهم حقيقة ومغزى الأفكار والآراء التي انبثقت عن فترة العصور الوسطى.

---

(١) G. B .Brien : An Essayon Medival Economic Thinking, London: 1920, p .149.

(٢) R.H. Tawney: Religion and the Rise of Capitalism: Pelican Books .London .1946. p .13.

(١) نظرية توماس الأكويني في عدم مشروعية الفائدة

يعتبر الأكويني نموذجا لرجال الدين المسيحيين الذين كانوا يعملون بتدريس اللاهوت والفلسفة في جامعات العصور الوسطى، ويحاولون التوفيق بين مقررات الدين ومقتضيات العقل، أي بين الدين والواقع، مسترشدين بآراء الفلاسفة اليونانيين، وبخاصة أرسطو[١]، ومبادىء القانون الروماني. ويطلق عليهم اسم «المدرسيين»

Les Soolastiques

يبدأ القس «توماس» تحليله للربا متأثرا بثلاثة من روافد الفكر، محاولا التوفيق بينها، وهي:

١ - **أصول الدين**: أن تعاليم المسيح بشأن تحريم الربا واضحة قاطعة، فالأناجيل تحرم استرداد أصل القرض، فضلا عن تقاضي أية فوائد عنه. ويظهر تأثر «توماس» جليا بتعاليم المسيحية عندما يتعرض لتنفيذ أفكار بعض معاصريه الذين نادوا بإباحة الفائدة بالاستناد إلى انها ثمن مضى الوقت مع تعطيل المال، أي ثمن الزمن. حيث يرفض «الاكويني» هذا التبرير. فيرى أن الزمن ملك لله، ولا يحق لشخص أن يتقاضى ثمنا عن شيء لا يملكه أصلا[٢].

٢ - **الفلسفة اليونانية**: وخاصة آراء «أرسطو» في الربا، حيث رأى أنه ليس منطق أقوى من ذلك الذي يقرر أن أبغض الأشياء وأبعدها عن العقل هو الربا الذي يستدر الربح من المال ذاته، وينحرف بالنقد عن الغرض الذي خلق من أجله، ألا وهو وساطة التبادل.

٣ - **القانون الروماني**. فالرومان يفرقون بين نوعين من الأموال[٣] أموال تهلك بمجرد استعمالها لأول مرة كالخبز. وأموال قابلة للاستعمال أكثر من مرة، كالمنزل.

---

(١) Bertrand Russel : History of Western Phylosophy. 4 th. imp. London 1964. p.457.

(٢) Schumpeter : op.cit. p. 93 — 94.

(٣) Tawney : op. cit, p .35 — 37.

ففي الطائفة الأولى من الأموال، يندمج حق الاستعمال بحق الملكية، حيث أن استعمالها يترتب عليه تدميرها. وهنا تختلط منفعة الشيء ذاته. ومن ثم تتضمن إعارته أيضا التنازل عن ملكيته، ولذا فهو قابل فقط للبيع. ومن يقدم هذا الشيء لا يجوز له أن يطالب بأجر عن استعماله (كمقابل للحصول على منفعته) بالإضافة الى ثمنه (أي قيمته التبادلية) في وقت واحد، لأن الشيء ومنفعته أمر واحد. وليس من العدل أن يطالب المالك بقيمة الشيء الذي يملكه مرتين. أما الطائفة الثانية من الأموال قابلة للاستعمال لأكثر من مرة، ومن ثم ينفصل فيها حق الاستعمال عن حق الملكية، كما تتميز منفعة الشيء عن الشيء ذاته، حيث يمكن استعمال الشيء والإفادة منه ثم إعادته إلى المالك. ولذلك يصبح تأجير هذا الشيء، والحصول على أجرة لقاء ذلك، أمرا مقبولا.

أخذ «توماس» هذه التفرقة عن القانون الروماني. ثم بحث: ترى هل تنتمي النقود إلى الطائفة الأولى أم الثانية من الأموال؟. ورأى أن النقود إنما تدخل في نطاق النوع الأول من الأموال. ذلك أنها، وإن كانت ليست محلا لاستهلاك مادي، فهي موضوع استهلاك قانوني[1]. ومن ثم، فاقراض النقود ينبغي أن يكون بيعا لها بمبلغ مماثل للمقدار المقرض. وهذا هو الثمن (قيمة القرض). فلا محل إذن لتقاضي أجرة عن القرض، أو بعبارة أخرى «فائدة». فمن المخالفة لقواعد العدالة في المبادلة أن يبيع المقرض نقوده ويحصل على أجرة نتيجة استعمالها بواسطة المقترضين. لذا كان التعهد بدفع الفائدة، في نظر «توماس» إلتزاما بلا سبب، والوفاء بها هو دفع مبلغ غير مستحق.

وهكذا يكون «توماس»، قد أرضى وجهة نظر الدين جيدا، وأرضى ضميره كقس. ولكن كيف السبيل الى إرضاء متطلبات الوقائع الجارية؟

هنا يلجأ «توماس»، وكغيره من المدرسيين، إلى التوفيق بين روح الدين ووقائع الأمور. حيث يأتي «توماس» باستثناء لنظريته في تحريم الربا. فهو ينص على أنه إذا

---

(١) Tawney : op. cit, p.46:

لحق المقرض ضرر ناجم عن تأخر المقترض عن الوفاء في الميعاد المحدد للسداد، يصبح للمقرض الحق في مطالبة المقترض بالتعويض، شريطة إثبات الضرر الذي انتاب المقرض. وبذا تكون الفوائد المستحقة، في هذه الحالة، تعويضية لا تأخيرية. هذا أقصى ما استطاع «توماس» أن يترخص فيه مخالفا لأحكام دينه وأصول نظريته في تحريم الربا[1].

(٢) آراء «مارتن لوثر» في الربا

استمر حكم تحريم الربا منصوصا عليه، محترم المكانة، محتلا للمقام الأسمى ضمن تعاليم الكنيسة، حتى في خضم الأحداث التي عرفت «بحركة الاصلاح الديني» والتي تمخضت عن ظهور « المذهب البروتستانتي» حيث أجمعت الكنائس كلها على تحريم الربا.

فهذا «مارتن لوثر» (وهو مؤسس المذهب البروتستانتي)، قد اشتد في تحريم الربا، حيث وضع رسالة عن التجارة والربا، حرم فيها كثيرا من البيوع الربوية. وقد أسهب «لوثر» في شرح أنواع الربا التي تروج باسم التجارة. ويوجز الباحث بعض عباراته فيما يلي:

«إن هناك أناسا لا تبالي ضمائرهم أن يبيعوا بضائعهم بالنسيئة، في مقابل أثمان غالية تزيد على أثمانها التي تباع بها نقدا، بل هناك أناس لا يحبون أن يبيعوا شيئا بالنقد، ويؤثرون أن يبيعوا سلعهم جميعا على النسيئة. . . إن هذا التصرف مخالف لأوامر الله مخالفته للعقل والصواب. ومثله في مخالفة الأوامر الإلهية والأوامر العقلية، أن يرفع البائع السعر لعلمه بقلة البضاعة المعروضة، أو لاحتكاره القليل الموجود من هذه البضاعة. ومثل ذلك وذاك أن يعمد التاجر إلى شراء البضاعة كلها ليحتكر بيعها، ويتحكم في رفع أسعارها. . .

«ومن بين التصرفات التي تدخل في باب المراباة، ولا تدخل في باب التجارة، أن يعمد أحدهم إلى الاحتكار عن طريق الترخيص، إذا عجز عن الاحتكار عن طريق

---

(١) Gray : op. cit, p. 60 — 61.

المغالاة، فيبيع ما عنده بالسعر الرخيص، ليكره غيره على البيع بهذا السعر، فيحل بهم الخراب . . .

«كذلك فانه من قبيل الربا المحرم والفسق والاحتيال أن يبيع أحد ما ليس في يده، لأنه يعلم موضع شرائه، فيستطيع أن يعرض على مالكه ثمنا دون الثمن الذي يفرضه على طالب الشراء . . .

«ومثله أيضا أن يتآمر التجار الكبار، في اوقات الحروب، على إشاعة الأكاذيب لدفع الناس إلى بيع ما عندهم، ثم احتكاره بين أيديهم، وتقدير أثمانه على هواهم . . .

«ومثله أن بعض الممالك الأوروبية، كالمملكة المتحدة، تعقد في عاصمتها مجلسا يراقب الأسواق، ويدبر الوسائل لاحتجان (تخزين) السلع المرغوب فيها لاحتكارها، ومقاسمة الدولة في أرباحها . . .

«كذلك فمن الحيل المعهودة لترويج الربا باسم التجارة أن تباع السلعة إلى أجل، ويعلم البائع أن شاريها لا بد أن يبيعها في هذا الأجل، بأقل من ثمنها، ليسدد ما عليه من الدين، ويشتريها بالثمن الذي يضطره اليه . . .

«وهناك تصرف آخر مألوف بين الشركات. وهو أن يودع أحد الأشخاص مبلغا ما عند تاجر، ألف قطعة من الذهب مثلا، على أن يؤدي له التاجر مائة كل سنة، سواء ربح أو خسر . . . وتسوغ هذه الصفقة بأنها تصرف ينفع التاجر، لأنه بغير هذا القرض يظل معطلا بغير عمل، وينفع صاحب المال، لأنه بغير هذا القرض يبقى ماله معطلا بغير فائدة . . .

«كذلك، فمما يخرج من أبواب التجارة المشروعة، ويلحق بالربا المحرم، ان يخزن البائع غلاله في الأماكن الرطبة، ليزيد في وزنها، وأن يذوق السلعة ليغري الشاري ببذل الثمن الذي يربى على ثمنها. وأن يتخذ من سائل الاحتكار أو الإغراء ما يمكنه من جمع الثروة الضخمة، لأن التجارة المحللة لم تكن قط وسيلة لجمع الثروات الضخام. وأنه إذا وجدت ثروة ضخمة فلا بد هنالك من وسيلة غير مشروعة».

ولعل «لوثر» قد بلغ في تحريم البيوع المريبة، والحاقها بالربا المحرم، ما لم يبلغه أحد قبله ولا بعده من رؤساء الدين المسيحي في العصور المتأخرة. ومما لا ريب فيه أن الحالة النفسية التي تساور المصلح الاجتماعي أو الواعظ الديني، باعث قوي على التشدد في حظر المحرمات وذرائعها، واتقاء الشبه التي توقع الأبرياء في حبائلها[1].

المطلب الثاني

المتحلل من حكم تحريم الربا

لاقت دعوة تحريم الربا قبولا في أوروبا، في اوائل العصور الوسطى، حيث تم تطبيقها على رجال الدين فقط، أول الأمر، لأن طبيعة الظروف، في ذلك الحين، لم تكن تتطلب تطبيقا عاما لمبدأ التحريم على كافة الأفراد. فقد كان نظام الاقتصاد النقدي ضيقا غير تام، كما كانت الفرص التي تسمح بالاستثمار المجزي لرؤوس الأموال النقدية محدودة. وكانت الكنيسة هي الشخص الوحيد الذي يتلقى مبالغ كبيرة من الأموال، بينما المستحقات الإقطاعية للسادة والملوك كانت لا تزال تدفع عينا. كما كانت عمليات الإقراض محدودة، وتتم في أغلبها في صورة قروض استهلاكية لذوي الحاجة من الفقراء. ولذا وصم الرأي العام الأوروبي، في هذه الآونة، اقتضاء الفائدة بأنه استغلال للفقراء.

إلا أنه مع انتعاش التجارة، ونمو المعاملات النقدية، وتزايد فرص مزاولتها، في أواخر العصور الوسطى، برز اتجاهان متعارضان أشد التعارض فيما يتعلق بالربا. فمن جهة سار الأسلوب العلماني في اتجاه التوسع في اقراض المال مقابل جنى الفوائد، ومن جهة أخرى أخذت الكنيسة، وقد أزعجها هذا التطور الجديد، في جعل تحريمها الأصلي أشد تأكيداً وأكثر شمولاً. ففي «المجلس اللاتيراني» المنعقد عام ١١٧٩ -- صدرت أول سلسلة من القرارات الصارمة بتحريم الربا. وثمة دليل آخر على الحركة ذاتها، يلقاه الباحث في نمو

---

(١) عباس محمود العقاد: حقائق الاسلام وأباطيل خصومه. دار الهلال. القاهرة، ١٩٦٥. ص ١٢٥-١٢٧.

الفرق الدينية (Orders) التي جعلت معظمها من التقشف التام أسمى مبادئها[1].

ولكن بالرغم من تشدد موقف الكنيسة، نما أسلوب تقاضي الفائدة، تمشيا مع التوسع الاقتصادي. وأصبحت السلطة الزمنية أشد اهتماما بتنظيم الفائدة منه بتحريمها. واطردت الزيادة في القرارات التي تضع حدا أعلى لأسعارها وبالوصول الى عصر **الكشوف الجغرافية**، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر تكون مسالك الاستثمار المجزي قد نمت إلى الحد الذي أصبحت عنده مذاهب الكنسيين القدامى لا تتفق، بصورة تدعو الى اليأس، مع متطلبات التعامل الاقتصادي. وهنا تظهر تعديلات هامة في نظرية الربا في الفكر الأوروبي، حيث تراجع القانون الكنسي بوجه عام عن التشدد في تحريم تقاضي الفائدة، وإن كان ذلك بصورة بطيئة في البداية. وانطوى هذا التطور على التسليم بالاستثناءات، بدلا من التخلي عن المبدأ الأصلي في التحريم، في مبدأ الأمر. ثم امتد إلى حبك بعض الحيل الفنية، وصياغة بعض النظريات الفقهية لاجازة تقاضي الفوائد ومنحها.

(١)الاستثناءات من المبدأ العام لتحريم الربا[2]

أ ـ يجوز للمقرض أن يتقاضى تعويضا عن الخسائر التي أصابته بسبب القرض (DamnumEmargene) ومثال ذلك أن أجيز لجمعيات «القرض الحسن» (Monts De Piété) أن تتقاضى فوائد يسيرة على المال الذي تقرضه، تعويضا عما تتكبده من المصروفات في دفع أجور العمال وفي إدارة العمل.

إن مبدأ تعرض المقرض للخسارة كان هو الأساس الذي أدى «بتوماس الاكويني» إلى التطويع من صرامة نظريته في تحريم التعامل بالربا. فحين يتأخر سداد الدين، فان للمقرض الحق في المطالبة بالتعويض عن الخسائر التي لحقته نتيجة تأخر

---

(١) Russel : op. cit, p. 463.

(٢) W.J. Ashley : An Introduction to English Economic History and Theory. London. 1957. Vol I. p. 149 — 158.

الوفاء له بدينه. وأخذت الكنيسة تسلم بتحمل المقرض للخسارة بمجرد التأخر في وفاء المدين اليه. وفتح هذا الحكم الباب واسعا لاستثناءات أكبر، حتى نشأ بين اللاهوتيين المتأخرين، ومن أمثال (NAVRRUS) الاتجاه إلى الاستغناء كلية عن أية فترة للدين الاختياري، وهو ما فتح المجال لتقاضي الفوائد دون أي اعتبار من خسارة أو تأخير.

ب ـ يجوز للمقرض أن يتقاضى من المقترض تعويضا عما فاته من الربح بسبب القرض (Lucrun Cesson)، وكان يشترط في هذه الحالة أن يتفق المقرض مع المقترض على ذلك مقدما. وألا يجاوز التعويض مقدار صافي الربح الذي كان المقرض يمكن أن يجنيه لو أنه استبقى مالهواستثمره بنفسه، بعد خصم ما كان يتكبده من مصروفات في سبيل الحصول على الربح. كذلك أن يتبين أن المقرض ليست لديه وسيلة أخرى للحصول على هذا الربح، كأن يكون غير مستطيع أن يستثمر مالا آخر له غير المال الذي أقرضه. ولم تكن هذه الشروط لتتوفر إلا نادرا في بداية العصور الوسطى، حيث كان التداول المالي بطيئا وغير ملحوظ، وفرص الاستثمار المجزى للأموال محدودة.

والحقيقة أن الاستثناء الخاص بتوقف الكسب بسبب القرض يعتبر أهم سند في تحطيم التحريم الأصلي، حيث أصبح ضياع فرصة تحقيق الكسب، بسبب اقراض المال، مبررا لتقاضي الفائدة. وقد استطالت المحاولات بشأن هذا الاستثناء، ولكن إذ جعل ازدياد فرص الاتجار، في نهاية العصور الوسطى، من السهل إثبات أن كسبا قد جرت التضحية به عند إقراض المال، لم يكن في الإمكان منع هذا المبدأ من احراز فوزه النهائي.

ج ـ يجوز للمقرض أن يتقاضى من المقترض فوائد يسيرة لتأمين خطر الضياع الذي يتعرض له ماله عند اقراضه (Periculm Sortis) وهذا الاستثناء لم يتم التسليم به إلا في أواخر القرن الرابع عشر، وذلك لمخالفته الصارخة لموقف الكنيسة من تحريم الربا.

د ـ يجوز للمقرض أن يتفق مع المقترض على شرط جزائي Poena)

(Conventionalis يلتزم بموجبه المقترض، إذا لم يسدد القرض في الميعاد المقرر له، بان يدفع مبلغاً إضافيا جزاء تأخره في الوفاء.

لقد تردد رجال الكنيسة في إباحة هذا الاستثناء، ثم انتهوا إلى التمييز بين أمريـن: شرط جزائي مبالغ فيه، وهو لا يجوز إذ أنه حينئذ يخفى ربا فاحشا مستترا. وشرط تهديدي لا يتجاوز الفائدة البسيطة التي كانت الكنيسة تسمح بها في بعض الحالات، وهو حلال وصحيح طالما لم يكن الغرض منه سوى حث المقترض على السداد في الأجل المضروب.

هـ - يجوز للمقرض أن يتقاضى من المقترض فائدة حقيقية عن رأس المال، إذا كانت القوانين المدينة أو العادات تجيز ذلك. فتكون الفائدة حينئذ مرتكزة على سند شرعي (Titre Lègale) . وقد روعي في هذا الاستثناء أن القوانين أو العادات التي أجازت الفائدة قد قدرت الظروف الاقتصادية السائدة، فرأت أن المقرض يحق له أن يتقاضى الفائدة نظير الخسارة التي لحقته، أو الربح الذي فاته. وقد كانَ يشترط في هذه الحالة أن تكون الفائدة معتدلة، غير مبالغ فيها.

و - منذ أواخر القرن السادس عشر (١٥٩٣) وضعت الكنيسة استثناءا جديدا بأن أباحت تثمير أموال القُصَّر بالطريق الربوي، شريطة الحصول على أذن من القاضي بذلك.

وفي ظل هذه الاستثناءات من المبدأ الأصلي لتحريم الربا، وهي جد خطيرة، تغلب الرأي الذي يبيح التعامل الربوي، وضاقت دائرة التحريم، وتزعزع موقف الكنيسة فتراجعت عن عنادها القديم، وصرحت في شيء من التخاذل بأن من يتقاضى فائدة غير معتدلة يكون ليس له حق فيها، ويجب عليه (ديانة لاقضاء) أن يردها، والا اعتبر مرتكبا لخطيئة (Pechè) .

(٢) الحيل الفنية للابتعاد عن دائرة التحريم[1]

كذلك نشطت العقلية الأوروبية إلى ابتكار الحيل التي تبرر بعض صور التعامل

---

(١) Brient : op. cit, p .153 — 155.

الربوي، وتجيزها، وتضفي عليها الشرعية الدينية، وتخرج بها بذلك عن دائرة الربا المحرم. وأهم هذه الحيل اثنتان هما:

أ ـ التعاقد الثلاثي. . ومؤداه أن يؤسس صاحب المال مع المقترض شركة توصية يقدم فيها صاحب المال ماله والمقترض عمله، ويشتركان بذلك في اقتسام عائد الشركة. ثم يعقب عقد الشركة عقد تأمين بين الشريكين نفسيهما، ينزل بموجبه صاحب المال عن نسبة من أرباحه المحتملة في مقابل أن يؤمنه العامل ضد الخسارة المحتملة التي يكون قد أمن نفسه ضدها في مقابل تخفيض نصيبه النسبي من الأرباح الاحتمالية ثم يتلو عقد التأمين عقد ثالث، هو عقد بيع يبيع فيه صاحب المال ربحه الاحتمالي إلى المقترض في مقابل مبلغ محقق من المال يكون هو الربا بعينه.

ويستطيع الباحث أن يضرب لذلك مثلا، فيقول أنه إذا كان صاحب المال يساهم، بموجب عقد الشركة، في الربح والخسارة. وكان نصيبه النسبي من كليهما هو ٣٠٪، فهو ينزل في عقد التأمين عن ١٠٪ من أرباحه المحتملة ليأمن الخسارة، فيكون ربحه الاحتمالي، دون المشاركة في الخسارة، هو ٢٠٪ ثم ينزل صاحب المال نفسه، في عِقد البيع، عن نسبة العشرين في المائة هذه في مقابل الحصول على عائد ثابت مضمون في شكل نسبة ثابتة من أصل المبلغ، وهي نسبة بالطبع أقل من هذه التي باعها، (ولتكن ١٠٪ من رأس المال) وهي ما تعتبر ربا مستتراً

ب ـ عقد المخاطرة (Contracu Mochatrae) (١) وصورته أن يشتري الشخص طالب القرض من أحد التجار أية سلعة لديه بثمن مؤجل أكبر من ثمنها الفوري، ثم يعيد بيعها له في الحال بثمنها الحالي، والفرق بين الثمنين يحصل عليه التاجر صاحب السلعة مقابل الأجل. وهذا أيضا ربا جلى تحايل الطرفين على اخفائه.

والمثال العملي لهذه الحيلة أن يشتري رجل من تاجر سلعة

---

(١) لفظ (MOCHATRAE) كلمة إسبانية يغلب أن تكون مأخوذة من أصل عربي هو كلمة (مخاطرة) انظر: إبراهيم الطحاوي. (د.): الأقتصاد الأسلامي مذهبا ونظاماً. دراسة مقارنة مجمع البحوث الأسلامية، الأزهر، القاهرة ١٩٧٤. الجزء الأول. ص. ٢٩.

قيمتها حاليا ٤٠٠ جنيه بخمسمائة مؤجلة إلى سنتين، ثم يبيع المشتري السلعة نفسها للتاجر ذاته نقدا بقيمتها الحالية (٤٠٠ جنيه) فينتهي الأمر إلى أن المشتري قد حصل من البائع على ٤٠٠ جنيه، يؤديها ٥٠٠ بعد سنتين. وهذا هو الربا السافر مستترا تحت صفقتين متتابعتين من البيع.

(٣) النظريات الفقهية المجوزة للربا[١]

وحاول آباء الكنيسة صياغة بعض النظريات الفقهية التي يمكن الاستناد اليها للحكم بجواز بعض المعاملات الربوية، وذلك مجاراة من الكنيسة لظاهرة انسياب الكثير من المعاملات الربوية مجرى النشاط الأقتصادي. وأهم النظريات في هذا الصدد هي التي قال بها اليسوعيون (الجزويت) والبروتستانت.

أ ـ وخلاصة رأي اليسوعيين هي أن التعامل بالربا قد صار، على عهدهم، أمرا طبيعيا لا يتجافى مع اعتبارات العدل. وقد صدر هذا الرأي عن الحكم بأن النقود التي كان «أرسطو» قد وصفها بأنها «أداة عقيمة غير منتجة» قد أصبحت عاملا منتجا، بل أصبحت من أهم عوامل الانتاج. فإذا كانت النقود، من حيث كونها معادن، لا تنتج شيئا، فإنها، من حيث هي وسيلة ائتمان، تدخل ضمن عوامل الإنتاج. فإذا كان العمل لا يستطيع أن يؤدي دوره في عملية الإنتاج حال غياب رأس المال، فإن رأس المال يعد بذلك عاملا أساسيا في الإنتاج، حيث لا يتحقق الإنتاج بدونه. ومن ثم فإذا كان العمل يحصل على جزائه في صورة «أجر» فان رأس المال يستحق هو الآخر مكافأته، ويحصل عليها في صورة «الفائدة» وبهذا التصوير لا تدخل «الفائدة» في دائرة الربا المحرم، بل تكون **«أجرا مشروعا لمال منتج»**.

فالفائدة مشتقة بالضرورة من صفة الإنتاجية التي يتصف بها رأس المال. ذلك أن رأس المال يزيد في إنتاجية عنصر العمل، وضرب «الجزويت» لذلك

---

(١) Tawney : op. cit, p. 49 — 51.

العديد من الأمثلة، منها أن الصائد لو استخدم قواه الجسدية مباشرة، دون التوسل ببندقيته أو زورق مثلا، لكان عائد الصيد قليلا مع كثرة الإجهاد والتعب. بينما لو استعمل سلاحا، كالبندقية مثلا، أو قارب للصيد، لكان العائد وافرا، والجهد أقل. ومثل وسائل الصيد، في هذا المثال، ينطبق على آلات النسيج وأدوات البناء ووسائل الزراعة...

وإذا كان رأس المال يزيد الإنتاجية على هذا النحو، فمن المتعين أن يعطى المقترض جزءا مما حصل عليه من الزيادة في الإنتاج. ويمكن تبرير حق المقرض في الحصول على عائد قرضه، بالنظر إلى مشروعية استئجار الأدوات الرأسمالية، فمن لا يمتلك زورقا للصيد أو محراثا للزراعة، يجوز له أن يستأجرها مقابل دفع الأجرة لصاحبها. وحيث أبيحت الأجرة فلا بد من اباحة الفائدة على القرض، لأن القرض إجارة للمال. وبذلك تكون الفائدة عن أجرة هذا المال. وبهذا التأويل أباحوا الفائدة قياسا على الأجرة[1].

ومع ذلك قال (الجزويت) بتحريم الفائدة في بعض صور التعامل بين الأفراد، ومثلها الغرض الاستهلاكي، وأيضاً حيث يتم الإقراض بفائدة تربي على الحد المألوف.

ب ـ أما بالنسبة لموقف «البروتستانت» من جهة اباحة الفائدة (الربا) فالباحث يجد لكل من «منتسكيو» و «كالفن» آراء مجوزة للتعامل بالربا في بعض صور المعاملات. فكانا يجوزان ربا الإنتاج والاستثمار، ويحرمان ربا الاستهلاك الضروري الذي يضطر إليه المحتاج، مثال ذلك فلاح تلف محصوله ولا يجد ما يشبع به حاجات معيشته هو وأسرته.

وهكذا، عن طريق الاستثناءات والحيل الفنية والنظريات الفقهية، ضاقت دائرة الربا المحرم في دول أوروبا المسيحية، شيئا فشيئا، واتسع نطاق المعاملات الربوية وتعددت صورها وتنوعت فنونها. ووقف المفكرون من رجال

---

(١) أريك رول: تاريخ الفكر الاقتصادي. مرجع سبق ذكره. ص ٤٦.

الدين والاقتصاد عاجزين عن مواجهة هذا التيار العلماني المجوز لأكل الربا، بل واعترف كثير منهم بكون الربا «شر لا بد منه». فهذا «بيكون» في كتابه «بحث في الربا» يقول: «طالما استمر احتياج الناس إلى اعطاء المال وأخذه كقروض، وما داموا على ذلك القدر من غلظة القلب، حتى أنهم لا يقرضون نقودهم ما لم يحصلوا على عائد في مقابل ذلك، فينبغي إذن أن نسمح بالفائدة[1]».

المبحث الثالث
نظريات الفائدة (الربا) في العصور الحديثة

المطلب الأول
التجاريون والفائدة

(١) حقيقة موقف التجاريين من الفائدة

انصرف الهم الأول للتجاريين إلى بحث وسائل تنمية الموارد الاقتصادية للدولة القومية الناشئة[2].

وقد رأوا أن هذا الأمر يتحقق عن طريق زيادة الاستثمار الكلي. أي حفز الاستثمار المحلي، وتشجيع الاستثمار الأجنبي.

ووسيلة حفز الاستثمار المحلي هي خفض سعر الفائدة السائد في داخل الدولة، بافتراض توافر البيئة الاجتماعية والسياسية الملائمة لحفز الاستثمار، بينما يتوقف جذب الاستثمار الأجنبي على مقدرة الدولة على تحقيق ميزان تجاري موافق.

ويزيد من أهمية هذه السياسة المزدوجة عند التجاريين، ذلك الترابط القائم بين أداتيها في الداخل والخارج. فتحقيق ميزان تجاري موافق، وهو

---

(١) أنور اقبال قرش: الاسلام والربا. ترجمة فاروق حلمي. دار مصر للطباعة. القاهرة، ١٩٦١. ص٣٣.
(٢) Schumpeter : op. cit, p. 143 et S.

يجذب الاستثمار الأجنبي، فإنه يؤدي في نفس الوقت، عن طريق دخول المعدن النفيس، إلى خفض سعر الفائدة في الداخل، وبالتالي الاستثمار المحلي.

على أن فعالية سياسة تخفيض سعر الفائدة في تحقيق اهدافها تتطلب مراعاة اعتبارين هامين.

الأول هو ألا يكون انخفاض سعر الفائدة كبيرا بحيث يغري بزيادة الاستثمار والعمالة زيادة كبيرة، بما يؤدي إلى ارتفاع وحدة الأجر في الداخل، وبالتالي ارتفاع أثمان الانتاج المحلي بالمقارنة بأثمان الانتاج الأجنبي المماثل، وهو ما يتمخض في النهاية عن تحقيق ميزان تجاري غير موافق.

والثاني هو ألا يكون انخفاض سعر الفائدة كبيرا بحيث يصبح مستواه أقل كثيرا عن مستويات الفائدة السائدة في دول العالم الخارجي، حيث يؤدي هذا الأمر إلى تسرب المعدن النفيس خارج الدولة، وهو ما يؤدي إلى تحقيق ميزان تجاري غير موافق.

وتزداد أهمية هاتين الملاحظتين إذا ما اتسعت دائرة العلاقات الاقتصادية بين دول العالم. ذلك أن دخول المعدن النفيس في دولة ما يعني خروجه في نفس الوقت من دولة أو دول أخرى. ومن ثم فان الآثار غير الملائمة المترتبة على انخفاض أسعار الفائدة محليا، وارتفاع تكاليف الإنتاج في الداخل، تزداد خطورة بارتفاع اسعار الفائدة وانخفاض تكاليف الإنتاج في العالم الخارجي.

ويوضح تاريخ أسبانيا، في أواخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، كيف أن زيادة رصيد المعدن النفيس قد أدى إلى انخفاض سعر الفائدة انخفاضا كبيرا، مما دفع إلى ارتفاع تكاليف الإنتاج المحلي، وقلل بذلك من مقدرة السلع الأسبانية على الصمود أمام منافسة المنتجات الأجنبية المثيلة في الأسواق الخارجية، بما انتهى إلى تدمير التجارة الخارجية لأسبانيا[1].

---

(١) Gray : op. cit, p. 67.

خلاصة ما تقدم أن التجاريين قد أدركوا تماماً أن سعر الفائدة المرتفع إنما يمثل عقبة كأداء في سبيل نمو الثورة القومية.

وثمة مسألة هامة وصمها التقليديون بالصبيانية، ولكنها كانت موضع عناية التجاريين لعدة قرون. ذلك أن التجاريين لا يرون أن سعر الفائدة يتحدد تلقائيا، بل يرون أنه لا يوجد أبدا ما يضمن أن يتحدد سعر الفائدة تلقائيا بما يحقق الصالح الاجتماعي العام. إذ يميل سعر الفائدة، في رأيهم، إلى الارتفاع المستمر مع مرور الزمن. ومن ثم فمن واجب الحكومة المتزنة أن تعمل على الحد من الارتفاع المستمر في سعر الفائدة، عن طريق سن التشريعات التي تحدد حدا أعلى للفائدة.

ويرى «كينز» أن التجاريين قد أدركوا أيضا أن سعر الفائدة يتحدد بالعلاقة بين التفضيل النقدي وكمية النقود. وهنا أيضا يخلص الباحث إلى أمرين:

الأول هو أن التجاريين قد استوعبوا حقا مساوىء ارتفاع التفضيل النقدي عن المستوى المناسب، وهو ما يؤدي الى ارتفاع سعر الفائدة، وعرقلة نمو الثروة.

والثاني هو أن التجاريين قد تفهموا امكانية خفض سعر الفائدة، وبالتالي محاربة الربا، عن طريق زيادة كمية النقود.

وأخيرا يقرر «كينز» أنه يصعب علينا أن نتفهم حقيقة الاستنتاجات التي انتهى اليها التجاريون، والتي ساقتهم خبرتهم العملية نحوها، بدون أن نعلم ذلك الاتجاه الجاد الأصيل الذي ساد تاريخ البشرية من قديم، والذي يؤكد دائما أن الميل للادخار أقوى بكثير من الحافز على الاستثمار. فضعف الحافز على الاستثمار كان، في كل الاوقات، المفتاح الأكيد للمشكلة الاقتصادية. فحقيقة الأمر أن رغبة الأفراد في زيادة ثرواتهم الخاصة، عن طريق ضغط الاستهلاك، كانت دائما أقوى من حوافز أرباب الأعمال على زيادة الثروة القومية باستخدام

عمال جدد، وإنتاج أصول جديدة[١].

(٢) نماذج من الفكر التجاري حول الفائدة

الحق أن الباحث يرى في موقف التجاريين من مسألة الربا ما يبعث على الدهشة. ذلك أنهم، مع تقديرهم الكبير للنقود (المعدن النفيس) قد رفضوا الحجج المدافعة عن الربا، التي قال بها أصحاب الفكر العلماني المعارض للمذهب الكنسي.

لقد لاذ التجاريون بآراء الكنيسة التي كانت تعارض الربا، وتدافع عن الاقتصاد الاقطاعي ضد هجوم رأس المال النقدي، وهذا **تناقض** أول، مرجعه إلى أن التجاريين، رغم اعتقادهم بأن النقود منتجة، قد لاحظوا، مع شدة رغبتهم في الحصول على رأس المال النقدي، تعارض مصالحهم مع مصالح المدخرين الذين يعرضون النقود للإقراض. فمن مصلحة التجار الحصول على الأموال السائلة بأقل سعر ممكن للفائدة، بينما يرغب المدخرون في الحصول على أكبر سعر فائدة ممكن. وتتحقق مصلحة التجار كاملة بإلغاء الفائدة كلية. وفي كفاح التجاريين ضد ما اعتبروه «الفائدة المبالغ فيها» أو التي تتجاوز الحد، لم يتورعوا عن الاستناد الى حجج الذين كانوا يستنكرون ربح التاجر، وبقوة لا تقل عن قوة دفاع التجاريين أنفسهم عن الربح. وهذا تناقض ثان[٢].

من داخل هذه المتناقضات يجب أن يفهم أي باحث واقع الأمثلة التالية التي توضح موقف التجاريين من الفائدة.

أ ـ جيرالد مالين

يعد «مالين» مثالا للنظر فيما يتعلق بالتناقض في موقف التجاريين من الفائدة. فلقد كان موظفا وتاجرا ناجحا في آن واحد. وبصفته المزدوجة هذه لم

---

(١) Keynes ;(G. M.) : The General Theory of Employment, Interest and Money. London. 1936. p. 338.

(٢) أريك رول: تاريخ الفكر الاقتصادي. سبق ذكره، ص ٦٢.

يستطع أن يستنكر تقاضي الفائدة كلية، إلا أنه، من ناحية أخرى، لا يسمح باطلاق العنان لسعر الفائدة. فهو يفرق بين «الفائدة» وهي العائد المعقول عن استخدام رأس المال النقدي، «والربا» وهو العائد المبالغ فيه. وفي كتابيه «وصف مجازي عن سان جورج لانجلترا» (١٦٠١)، و «القانون التجاري» (١٦٢٢)، يهاجم «مالين» بأكبر قدر من المرارة، شرور الربا الفاحش، ويدعو إلى فرض رقابة صارمة على أسعار الفائدة، وتكوين ما يعرف «بجمعيات القرض الحسن» (Monts de Pièlè)للحيلولة دون استغلال الفقراء وكذلك كوسيلة لتفادي عادة مألوفة ودارجة يرى، بوصفه من رجال الأعمال، أن ليس في الإمكان القضاء عليها.

وبرغم قلقه تجاه الربا، فإنه كان يعتقد أن الربا ليس سوى عرض واحد من أعراض شر أبعد غورا، وهو التعامل في النقد الأجنبي، وكان يمارسه الماليون لحسابهم الخاص. وغالبا ما كان هذا التعامل ربويا، ويؤدي الى رفع أسعار الفائدة عن طريق خفض رصيد البلد من المعدن النفيس. والواقع أن «مالين» كان يعتبر النقد الأجنبي والتعامل فيه، بمثابة المشكلة الاقتصادية الرئيسية. ولكنه من ناحية أخرى، تناول المشكلة بعقلية رجل العصور الوسطى، فبنى تشخيصه وعلاجه على أساس أخلاقي.

بدأ «مالين» بأن سلم بالحاجة إلى التبادل الداخلي والدولي، وسلم كذلك بأن النقود قد ابتكرت لتكون وسيطا للتبادل ومقياسا مشتركا للقيم. وأن الكمبيالة قصد بها أن تكون مقياسا مشتركا في المعاملات الدولية، ولكن أفسدتها ألاعيب الماليين الأنانيين، وترتب على ذلك نمو المبادلات غير المشروعة، وتحطيم سعر التعادل الحقيقي بين العملات الأجنبية. أي سعر التبادل بين العملات بحسب ما تحويه كل عملة من المعدن طبقا لقاعدة التعادل أو التكافؤ، وهي الأساس الأخلاقي لعمليات التبادل. فاذا انحرفت نسبة التبادل عن سعر التعادل بين العملات، فان ذلك يتضمن ظلما يقع على أحد طرفي المبادلة. وهو يرجح إمكانية حدوث الانحراف عن قاعدة التعادل (Par. Pro. Pari)إلى وجود

شكلين غير مشروعين للتعامل في العملات[1] النقد الوهمي (Cambio Ficticio) ، والنقد الحقيقي (Cambio Sicco). والواقع أنه ليس واضحا تماما ما يقصده «مالين» من التعبيرين. على أنه يبدو من الأمثلة التي قدمها، أنهما لا يختلفان عما يمكن تسميتها اليوم «كمبيالات صورية وكمبيالات مالية مقبولة». ففي الحالة الأولى يقترض تاجر نقودا من مالي، بأن يسحب كمبيالة على المراسل الأجنبي للمالي. وهنا (وبرغم عدم وجود معاملة تجارية) ينشأ النقد الأجنبي. وفضلا عن هذا يمكن اخفاء الأسعار الربوية للفائدة. وفي الحالة الثانية يستخدم المركز المالي للصيرفة ومراسله الخارجي لتسهيل تجارة التجار ذوي الموارد الضعيفة، الذين يتعين عليهم دفع فوائد ربوية عالية لقاء ذلك. والواقع أن هذه المعاملات الربوية في العملات الأجنبية تؤدي إلى الإضرار بمصلحة التبادل التجاري، وتقوض صرحه. والعلاج هو اشراف الدولة المتزايد على تداول العملات، وقصر التجارة الخارجية على القلة الممتازة من التجار ذوي الأخلاق.

ب ـ توماس كليبير

في كتابه «مقال ضد الربا» (١٦٢١)، أراح «كليبير» نفسه من الدخول في الجدل الفقهي حول مشروعية تقاضي الفائدة أو عدم مشروعيته. ولكنه مع ذلك أيد فكرة اصدار قانون بتحديد الحد الأعلى لسعر الفائدة، حيث رأى أن تخفيض الحد الأعلى للفائدة يمكن التجار الإنجليز الذين يؤدون، حينذاك فائدة قدرها ١٠٪، من أن ينافسوا بنجاح أوفر مزاحميهم الهولنديين الذين لم يكونوا يدفعون، في نفس الوقت، سوى فائدة قدرها ٦٪ فقط[2].

ج ـ جوسيا تشايلد

تصدى «تشايلد» في كتابه «حديث جديد في التجارة» (١٦٦٩) لنقد أحد معاصريه، وهو «توماس مانلي» الذي دافع عن الفائدة، في كتابه «النظرة الخاطئة إلى الفائدة عن النقود». فرأى «تشايلد» أنه نصير الجد، بينما كان «مانلي» يدافع

(١) Schumpeter : op, cit, p. 149.

(٢) Gray : op. cit, p. 71.

عن الكسل. ذلك أن «مانلي» أخذ سعر الفائدة المنخفضة على أنه نتيجة للثروة، فعنده، أن زيادة الثروة، أي زيادة عرض المعدن النفيس، يؤدي إلى خفض سعر الفائدة، بينما يرى «تشايلد» أن سعر الفائدة المنخفض سبب للثروة وليس نتيجة لها. فإذا كانت التجارة وسيلة لإثراء البلد، وإذا كان خفض سعر الفائدة يشجع التجارة، فهل يمكن أن ينكر أحد أن السعر المنخفض للفائدة سبب قوى في خلق ونمو الثروة[1]؟

ومع ذلك، ولما كانت البيضة هي منبع الدجاجة، والدجاجة هي مصدر البيضة، فإن «تشايلد» يوافق على أن الزيادة في الثروة، بسبب انخفاض سعر الفائدة، يمكن بدورها أن تؤدي إلى مزيد من الخفض لسعر الفائدة.

وعلى غرار «كليبير» كان «تشايلد» معنيا بتدعيم المقدرة التنافسية للسلع الإنجليزية في الأسواق الخارجية. وفي هذا الصدد فانه كان كثيرا ما يبدي اعجابه بالهولنديين، ويرى أن هولندا هي «بلد الرأسمالية التجارية بلا منازع». ويفسر ذلك بأنهم في هولندا أمكنهم منذ زمن طويل، اخضاع قوة رأس المال النقدي لاحتياجات الرأسماليين الصناعيين. وهو نصر لم تحرزه أنجلترا بعد.

والواقع أن هجوم التجاريين على أسعار الفائدة العالية كان أمرا طبيعيا في عصر تميز بعظم ندرة المال السائل، وعدم تطور التسهيلات المصرفية، وازدياد العداوة بين الرأسماليين التجاريين والرأسماليين الصناعيين.

المطلب الثاني

الرواد الإنجليز ونظرية الفائدة

أ ـ وليم بيتي

رأى «بيتي» أن الربا هو ريع النقود. تماما كما أن الريع هو عائد الأرض. ومن ثم فهو يفسر ماهية الفائدة بالاستناد إلى ظاهرة الريع.

(١) Schumpeter : op. cit, p. 152.

والرأي الذي يبديه «بيتي» في الربا بسيط. فهو يستنكر تقاضي الفائدة إذا استطاع المقرض أن يطلب من المقترض قيمة القرض في أي وقت، بينما لو تمتع المقترض بالقرض الحاصل عليه لفترة زمنية محددة، بحيث يمتنع على المقرض المطالبة بقيمة قرضه خلال هذه الفترة، فإنه يكون في وسع المقرض أن يطالب بفائدة على قرضه. ويكون له حق فيها. ويخلص «بيتي» الى أن سعر الفائدة يتحدد بريع الأرض. وهو في هذا يسبق الطبيعيين الفرنسيين، حيث يقرر أنه طالما كان استرداد القرض أمرا مضمونا لا ريب فيه، فان سعر الفائدة يكون مساويا لريع تلك المساحة من الأرض التي تشتريها النقود المقرضة. ولكنه يستدرك فيقول بأنه طالما أن الأمان عرضي، وضمان الاسترداد أمر غير مؤكد، فلا بد من إضافة مبلغ ما إلى الفائدة الطبيعية (الريع)، كتأمين ضد مخاطر الإقراض.

وبرغم أن القاعدة العامة تنص على أن الفائدة تتحدد بالريع، إلا أن «بيتي» يرى أن هناك عوامل تؤدي إلى تفاوت الفائدة من وقت لآخر، ومن مكان لآخر. مثل حجم الثروة وعدد المقرضين. ومن ثم فمن العبث التدخل بتحديد سعر الفائدة عن طريق قانون وضعي، فهو يتخذ من مناقشة موضوع الفائدة فرصة مواتية للحديث عن بطلان وعبث من القواين الوضعية. وهو يهاجم القوانين المعمول بها في عصره بأنها ربما كانت ضد القوانين الطبيعية، بل وربما لا تصلح للتطبيق. وبالتالي ينبرى للدفاع عن مبدأ الحرية الاقتصادية والإنسانية، ويسبق بذلك الطبيعيين و «آدم سميث» في تعميد فكرة (النظام الطبيعي) ويسوق «بيتي» مثلا، حالة بلد يملك قدرا كبيرا من النقود بأكثر مما يلزمه، فينبغي له أن يذيب نقوده، ويصدرها كسلعة إلى الخارج، حيث يوجد طلب على المعدن النفيس، أو يقرض هذه النقود بفائدة حيث يكون معدل الفائدة مجزيا. عكس الحال إذا كانت لدى البلد نقود قليلة، فينبغي إنشاء مصرف، وإذا ما أحسنت إدارته فإنه سوف يضاعف تقريبا من آثار المتداول من المسكوكات[1].

---

(1) The Economic Writings of Sir William Petty (ed. C. H. Hull, 2 Volumes, London. 1899) , Vol. I. p. 244.

ب - جون لوك

ساير «لوك» اتجاه «بيتي» في معارضة قوانين تقييد الفائدة. كما اتبع «لوك» بدقة آثار «بيتي» في استخلاص نظرية الفائدة عن طريق تحليل الريع. إذ كان ما يزال يعتبر أن الريع هو الفائض الوحيد. ومن ثم اتجه إلى تفسير هذا التساؤل المحير: كيف يمكن أن يكون للنقود، وهي عقيمة بطبيعتها، نفس الطابع الإنتاجي للأرض الزراعية التي تنتج بالفعل شيئا نافعا؟. وخلص إلى أنه كما أن التوزيع المتفاوت للأرض الزراعية قد مكن الذين يملكون أرضا، تزيد على ما يستطيعون زراعتها بأنفسهم، من إجبار المستأجر على دفع ريع مقابل انتفاعه بالأرض، فإن التوزيع المتفاوت للنقود قد مكن الحائزين لها في الحصول على فائدة مقابل إقراض النقود الفائضة عن حاجاتهم إلى الغير.

وقد جعل «لوك» النقود ذات قيمة مزدوجة[1]. قيمة إيجارية، وقيمة تبادلية. إذ لما كانت النقود ليست بسلعة سريعة العطب، فإن ذلك يلغي قيدا من القيود التي يمكن أن تحد من ظاهرة تزايدها، أي تراكمها، في أيدي الأفراد. فالسلع سريعة العطب وحدها هي التي لا يستطيع أي فرد أن يقتني منها بأكثر مما هو في احتياج فعلي إليه، مخافة التلف ومع ذلك فهناك قيود عملية على المبلغ الذي يستطيع أي فرد تملكه، وهو نوع ومقدار العمل الذي يمارسه الفرد، فضلا عما يؤول إليه من ميراث أو هبة أو وصية ومن هنا نشأ التفاوت الحقيقي في توزيع الثروات بين الافراد وهو ما جعل للنقود قيمة إيجارية تتمثل في قدرة النقود على أن تدر دخلا دوريا، يعرف بالفائدة وهو شبيه بالريع. أما القيمة الثانية للنقود، فهي قيمتها في الاستبدال. أي سلطانها في المبادلة بكافة السلع والخدمات المتداولة في الأسواق. وبذلك يكون «لوك» قد وقع في الخطأ الذي سبقه اليه «التجاريون» من حيث الخلط بين النقود ورأس المال، وإن كان يخالف التجاريين رأيهم بأن انخفاض سعر الفائدة يعمل على رفع الأثمان. فيوضح أن

---

(١) J. Locke : Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Rising the Value of Money. (1692) , p. 48.

الذي يحدد الأثمان ليس هو سعر الفائدة، وإنما كمية النقود في التداول. ويعتبر هذا المذهب من «لوك» اسهاما بناء في بنيان النظرية النقدية الكمية.

كذلك فان «لوك» قد تجنب الأخطاء التي انقاد إليها كل من «تشايلد» و «كليبير» وذلك بأن اعتبر «لوك» الفائدة نتيجة وليست سبباً لمقدار النقود التي تسعى الى التوظف في السوق.

ج - دادلي نورث

اتخذ «نورث» نفس موقف «بيتي» و «لوك» في معارضة قوانين تقييد الفائدة، وفي تحليل العلاقة بين الفائدة والريع. وان كان «نورث» قد سار خطوة أوسع من سابقه «لوك» حيث يبدو أنه كان أول من كون فكرة واضحة عن رأس المال. فقد سماه **الرصيد**. وجعل إقراض الرصيد في التجارة، من جانب الذين تعوزهم القدرة على استخدامه بأنفسهم، أو تجنبوا مشقة هذا الاستخدام، معادلا لتأجير الأرض والفائدة التي يتقاضاها المقرضون هي ريع للنقود شبيه بريع الأرض. وملاك الأرض، وملاك الرصيد، يجتمعون في نمط واحد عند «نورث».

ولا يتفق «نورث» مع التجاريين في إمكانية تنمية الأفراد ثرواتهم عن طريق اكتناز النقود (المعدن النفيس). ذلك أن الأفراد، سعيا منهم لتنمية ثرواتهم، إنما يتجهون إلى تثمير ممتلكاتهم. إما عن طريق إقراضها للغير أو استخدامها بأنفسهم في أي مشروع يدر عليهم ربحا. وما أحد يريد الاحتفاظ بالنقود في شكل عاطل، إذ أن كل فرد يسعى إلى تنمية ثروته.

ومثل «لوك» أيضا. أخذ «نورث» الفائدة على أنها نتيجة لمستوى النشاط الاقتصادي، وليست سببا له. ذلك أن تفسير سعر الفائدة عنده يكمن في الكمية النقدية المتدولة. ولكنه كان أوضح من «لوك» في التعبير عن هذه الفكرة، حيث

قال بأن سعر الفائدة يهبط إذا زاد عدد المقرضين عن عدد المقترضين[1]. ذلك أن سعر الفائدة المنخفضة لا يخلق التجارة، بل العكس هو الصحيح. إذا أنه لو ارتفع مستوى النشاط التجاري لترتب عليه زيادة كمية النقود في التداول، وبالتالي هبوط سعر الفائدة، والعكس صحيح.

د ـ دافيد هيوم

في «مقال عن الفائدة» يبدأ «هيوم» حديثه بالتسليم بالمبدأ الذي كان موضع قبول في عصره، والذي يرى أن انخفاض سعر الفائدة في بلد ما، يعد أقوى دليل على الازدهار الاقتصادي لهذا البلد. وهو في هذا يتفق مع آراء كلييبر» و «تشايلد». ولكنه بعد ذلك، وعلى غرار «بيتي» و «لوك» و «نورث» راح يبين أن سعر الفائدة المنخفض هو نتيجة وليس سببا. وبذلك انحاز إلى هذا الفريق من المفكرين في معارضة قيام الدولة بتنظيم الفائدة.

ثم أنه بعد ذلك يفوق «لوك»، حيث يرفض «هيوم» القول بأن سعر الفائدة المنخفض يعد نتيجة مترتبة على وفرة النقود. بل يرى حدوث الأمرين سويا.

ولقد ميز «هيوم» عدة عوامل تشترك في تحديد سعر الفائدة[2]. أولها عرض وطلب القروض، تماما كما قال «نورث»، حيث يرى «هيوم» أن سعرا عاليا للفائدة يكون سببه «طلبا شديدا على الاقتراض «مع» قلة المال المتاح لإشباع هذا الطلب». ولكنه يذهب إلى أبعد من مجرد هذه الأسباب المباشرة، حيث يقرر أن نفس هذه الأسباب تعود، في مبررات وجودها، إلى انخفاض حجم النشاط الإنتاجي في الصناعة والتجارة. وبذلك يكون مستوى النشاط

---

(١) D. North : Discourses upon trade, principally directed to the uses of the Interest, Coynage, Clipping, Inorease of Money (1691), London. p. 11.

(٢) D. Hune :Political Discourses, in Essays, Moral, Political, and Literary. (ed. T. H. Green. and T. H.Gress, 1875) Vol. I; P. 313- 14.

الاقتصادي هو العامل الثاني في التأثير على مستوى الفائدة السائد. كذلك فعندما يوافق «هيوم» على فكرة «نورث» التي ترى أن الصفة الأساسية التي يتصف بها رأس المال، هي المقدرة على خلق الربح، يكون قد اكتشف العامل الثالث المحدد لسعر الفائدة، وهو الأرباح الناشئة عن التجارة. حيث اعتبر الأرباح والفائدة أمرين مرتبطين. فهو يقرر «أن انخفاض أرباح السلع يغري الأفراد بأن يكونوا أكثر استعدادا لقبول فائدة منخفضة». ومن جهة أخرى «لن يقبل أحد البيع بأرباح منخفضة، حيث يستطيع أن يحصل على فائدة عالية».

المطلب الثالث

التقليديون والفائدة

يجمل بالباحث أن يبدأ بعرض بعض التعريفات التقليدية للفائدة.

فقد عرف «مارشال» الفائدة بأنها الثمن الذي يدفع لاستخدام رأس المال، في أية سوق. ويصبح سعر الفائدة عند مستوى التوازن عندما يتعادل الطلب الكلي على رأس المال في السوق مع الكمية الكلية المعروضة منه. ويرى «كاس» أن الاستثمار يشكل الطلب على الانتظار، والادخار يشكل عرض الانتظار. وسعر الفائدة هو الثمن الذي يحقق التعادل بين الاثنين. ويرى «كارفر» أن سعر الفائدة هو السعر الذي يحقق التوازن بين المشقة الحدية للانتظار والإنتاجية الحدية لرأس المال. ويرى «تاوسج» أن سعر الفائدة يستقر عند المستوى الذي يجعل الإنتاجية الحدية لرأس المال قادرة على جذب الكمية الحدية من الادخار[1].

ومفاد هذه التعريفات كلها، أن الفائدة لا تعدو أن تكون، في نظر التقليديين، **ثمنا للادخار**. وهي بذلك تتحدد، وكأي ثمن، بعرض وطلب الادخار. ولما كان طلب الادخار يعود، عند التقليديين، للاستثمار، أمكن القول أن سعر الفائدة يتحدد بالادخار والاستثمار.

(١) جمال الدين محمد سعيد (د.): النظرية العامة لكينز. مطبعة لجنة البيان العربي. القاهرة، ١٩٦٢. ص ٢٢٤، ٢٥

(١) النظريات التقليدية عن الفائدة

ويمكن تصنيف النظريات التقليدية عن الفائدة في إطار ثلاثة اتجاهات. اتجاه اهتم بتحليل عرض الادخار. وهذه هي نظرية «الامتناع أو التفضيل الزمني». واتجاه اهتم بتحليل طلب الادخار، وهذه هي نظرية إنتاجية رأس المال. ثم ظهر بعد ذلك الاتجاه الموفق، على يد التقليديين المحدثين، وبالذات في السويد، وهذه هي نظرية «الأرصدة المتاحة للإقراض».

ويعرض الباحث لهذه النظريات على التوالي، على أن يلي ذلك نقد موجز لموقف التقليديين من الفائدة.

أ ـ نظرية التفضيل الزمني (الامتناع)

تجد هذه النظرية بذورها في كتابات «سنيور». وتهتم بدراسة مبررات تقاضي المقرض الفائدة، ولكنها لا تركز على أسباب دفع المقترض للفائدة.

وخلاصة النظرية أن سعر الفائدة يتحدد بعرض وطلب الادخار. ويميل إلى التساوي مع التضحية التي يتحملها المدخر بسبب الامتناع عن الاستهلاك. ويتم هذا التساوي عن طريق تأثير الفائدة في عرض وطلب الادخار[1]. وتفضيل ذلك أنه لو حدث وكانت الفائدة مرتفعة عن التضحية، فذلك يؤدي إلى زيادة الادخار عن الطلب عليه، بما يقود إلى انخفاض الفائدة. وبالتالي ينخفض عرض الادخار بينما يرتفع الطلب عليه. وهكذا تظل الفائدة تنخفض حتى تتساوى مع التضحية، وحينئذ يتساوى عرض الادخار وطلبه. عكس ذلك إذا ما انخفضت الفائدة عن التضحية. فان ذلك يؤدي إلى انخفاض عرض الادخار عن الطلب عليه، مما يقود إلى ارتفاع الفائدة حتى تتساوى مع التضحية التي يتحملها المقرض، وحينئذ يتساوى عرض الادخار مع طلبه.

---

(١) N. W. Senior: An Outline of the Science of Political Economy. 1836. (offrint from Encyclopedia Metropolitana) P. 131- 2.

ب ـ نظرية انتاجية رأس المال

ترجع هذه النظرية، في صورتها الأولى، الى «مالتس» في انجلترا، و «ساي» في فرنسا. وقد اهتمت النظرية بدراسة مبررات دفع المقترض للفائدة. وخلصت إلى أن الفائدة تجد مصدرها في إنتاجية رأس المال. فالفائدة هي ثمن استخدام الادخار. ومن ثم فهي تتحدد ، كأي ثمن، بعرض وطلب الادخار. ولكن هذه النظرية تهتم، عكس سابقتها، بتحليل جانب الطلب. ولذلك خلصت إلى أن الفائدة تميل إلى التساوي مع إنتاجية رأس المال[1].فاذا حدث وارتفعت الفائدة عن إنتاجية رأس المال، فإن ذلك يؤدي إلى انخفاض الطلب على المدخرات عن عرضها، وهو ما يؤدي إلى انخفاض الفائدة من ناحية وارتفاع الإنتاجية من جهة أخرى، حتى يتساويا. وإذا حدث وانخفضت الفائدة عن إنتاجية رأس المال، فإن ذلك يؤدي إلى زيادة الطلب على الادخار عن عرضه، مما يؤدي إلى رفع الفائدة، وخفض الإنتاجية حتى يتساويا كذلك.

وينبه الباحث إلى أن «الحديين» قد فهموا كلا من تضحية المدخر وإنتاجية رأس المال بالمعنى الحدي.

ج ـ نظرية الأرصدة المتاحة للإقراض

ان الارصدة المتاحة للاقراض تصبح كذلك نتيجة سلوك نشاط محدد يعرف بالامتناع عن الاستهلاك. ويطلق على هذا النشاط اصطلاح «الادخار». فالفرد، عندما يدخر، يتخذ في واقع الأمر، قرارا بالامتناع عن الاستهلاك الحالي، أي بالامتناع عن الإنفاق الحالي لجزء من دخله الجاري. وهو بهذا القرار يعني أنه يؤجل حقه في التمتع بالاستهلاك إلى فترة لاحقة. سواء قام هو بالاستهلاك مستقبلا، أو ناب عنه ورثته في ذلك. ويحتوي القرار بالادخار على عنصرين:

---

(١) Alfred Marshall : Principles of Economics. (6 th. ed.). Every man Liberary, London. 1952. p. 303 - 309.

١ـ الانتظار (Waiting) أي عدم الاستمتاع الحالي بمكاسب أو مميزات يمكن الاستمتاع بها الآن وحالا.

٢ـ تحمل المخاطر (Risk)، ذلك أنه، لسبب أو لآخر قد لا تتحقق المكاسب أو المتع المستقبلة بالحجم المتوقع[١]

ويرى سير «روبرتسون» أنه عند مناقشة تحديد سعر الفائدة، يجب أن تناقش القوى التي تحكم الطلب على الأرصدة المتاحة للإقراض (أي الطلب على الانتظار)، والقوى التي تحكم عرض الأرصدة المتاحة للإقراض (عرض الانتظار).

الطلب على الأرصدة المتاحة للإقراض Demand For Loanable Funds

يمكن تصنيف الكمية المطلوبة من الأرصدة المتاحة للإقراض، بحسب الغرض الذي تستخدم من أجله هذه الأرصدة إلى[٢]:

١ ـ أرصدة موجهة للانفاق بهدف الإضافة إلى رأس المال القائم، أي بهدف بناء رأسمال جديد، سواء أكان ثابتا أو عاملا.

٢ ـ أرصدة موجهة بغرض الحفاظ على نوع وكم رأس المال القائم، دون زيادة، أي أرصدة مخصصة لاحلال رأس المال، سواء أكان ثابتا أو عاملا.

٣ ـ أرصدة مخصصة للاحتفاظ بها، أي تخزينها (الاكتناز).

٤ ـ أرصدة موجهة للإنفاق الاستهلاكي زيادة عن الدخل الجاري من جانب الأفراد أو الحكومة.

من التصنيف السابق يمكن تقسيم طالبي الأرصدة المتاحة للاقراض إلى ثلاث فئات:

---

(١) Robertson (D,) : Lectures on Economic Principles. Vol. II, Staples Press, London, 1958. p. 54.

(٢) Robertson, (D.) : Mr. Keynes and the Rate of Interest in « Reading in the theory of income Distribution » American Economic Association. 1957. p. 247.

أ ـ طلب الأفراد (القطاع العائلي)

يرغب الأفراد في الاقتراض من أجل زيادة الاستهلاك الحاضر، أي بهدف الحصول على كمية من السلع في الحاضر بأكثر مما يسمح به الدخل الحالي. ويأخذ الائتمان في هذه الحالة إما شكل القرض المباشر أو عن طريق الشراء بالتقسيط. والاعتقاد السائد لدى رجال الاقتصاد (وهناك من الدلائل ما يؤيده) هو أن الكمية المطلوبة بواسطة الأفراد من الأرصدة المتاحة للاقراض تتزايد مع انخفاض سعر الفائدة(١).

ب ـ طلب الحكومة

تقوم الحكومة بطلب الأرصدة المتاحة للإقراض من أجل بناء الأعمال العامة ولمواجهة الزيادة في الاستهلاك العام. ويتوقف حجم طلب الحكومة على هذه الأرصدة على عوامل متعددة مثل الزيادة في السكان، والزيادة في حجم الإنفاق الحربي، والزيادة في الطلب على الخدمات العامة، وأيضا حجم الإيرادات العادية للحكومة. ولقد اثبتت الدراسات التطبيقية أن طلب الحكومة على هذه الأرصدة يتسم بانخفاض المرونة بالنسبة لسعر الفائدة، نتيجة تأثر هذا الطلب بعوامل أخرى كثيرة أقوى من مجرد اعتبار مستوى الفائدة(٢).

ج ـ طلب المشروعات

ويمثل النسبة الكبرى من الطلب على الأرصدة المتاحة للإقراض، حتى يمكن القول بأن التغيير في الطلب على هذه الأرصدة يعود، في الجزء الأكبر منه، إلى التغير في طلب المشروعات. وتقوم المشروعات بطلب الأرصدة لتوقعها أن الاستثمار في السلع الرأسمالية سوف يدر عائدا يزيد على نفقات رأس المال. ويسمى هذا العائد الزائد عن تكلفة رأس المال بإنتاجية رأس

(١) Due and Clower : Intermediate Economic Analysis. Irwin, Inc, illionois, 1961, p. 387.

(٢) Due and Clower : op. cit. p. 389.

المال[1] (Productivity of Capital)

ويعتبر طلب المشروعات على الأرصدة المتاحة للاقراض طلبا مشتقا من الطلب على منتجات الأصول الرأسمالية التي سوف تستخدم هذه الأرصدة في بنائها، وهو ما يعني أن الطلب على الأرصدة يتوقف على العائد منها. ومن ثم فاذا توفر لدي المشرع معلومات كافية عن فرص الاستثمار المتاحة، ومعدل العائد (Rate of Return) المتوقع من كل منها، فإنه يستطيع أن يبني جدولا يوضح حجم الأرصدة النقدية التي سيقوم باستثمارها عند كل مستوى معين للفائدة. مؤدى هذا أن طلب المشروعات على الأرصدة يتوقف على الموازنة بين معدل العائد من الاستثمار وسعر الفائدة الواجب دفعه في مقابل الحصول على الأرصدة. ومن ثم تكون العلاقة بين الطلب على الأرصدة المتاحة للاقراض وسعر الفائدة علاقة عكسية.

عرض الأرصدة المتاحة للإقراض

يقصد به التيار الجديد المتدفق من الأرصدة المتاحة للإقراض. ومن ثم لا يدخل ضمنه القروض التي تمت في الماضي، والتي ما زالت قائمة في الحاضر. ولكن يدخل فيه تلك الأرصدة التي كانت في صورة رأس ما ل ثابت ويجري تحريرها إلى الصورة النقدية. ولا يدخل فيه الادخار الذي قام به الأفراد في الحاضر ولكن لم يتح للاستخدام، لوجود أشخاص آخرين قاموا بالادخار السالب، أي بابتلاع الادخار الموجب. ومما تقدم يتضح أن عرض الأرصدة المتاحة للإقراض يتألف من العناصر التالية، (مع الأخذ في الاعتبار بأن بعض هذه العناصر يمكن أن يكون سالبا):

١ ـ الادخار الجاري. أي المدخرات التي تتكون في خلال الفترة موضوع البحث.

٢ ـ المدخرات خلال الفترات السابقة، التي استخدمت في الماضي في تكوين

---

(١) Robertson, D. , : Lectures. op. cit. p. 64- 67.

رأس المال الثابت والمتداول، ويتم تحريرها في الفترة محل البحث، من صورتها لتصبح متاحة للاستخدام في التكوين الرأسمالي الجديد.

٣ـ الاكتناز الصافي (Net Dishoardings)ويشمل اجمالي القروض المصرفية الجديدة (الجارية) مطروحا منها المدفوعات الجارية الى البنوك، والتي تتم من المدخرات الجارية.

مما سبق يتبين أن عارضي الأرصدة المتاحة للاقراض هم الافراد والحكومة والمشروعات والبنوك.

العوامل التي تؤثر في عرض الأرصدة المتاحة للاقراض:

أ . بالنسبة للأفراد

يواجه الأفراد باستخدامين محددين لدخولهم، وهما: إما الاستهلاك أو الامتناع عن الاستهلاك حاليا، أي الانتظار والادخار. ولا شك أن العوامل التي تؤثر في قرار الأفراد بالاختيارين الاستهلاك أو الادخار متعددة، مثل:

١ـ القدرة على الانتظار [١](Power to wait) وتتوقف على حجم الجزء من الدخل الزائد عن مستوى الاستهلاك الضروري.

٢ ـ مدى توفر فرص استخدام المدخرات بطريقة مستقرة. تضمن الطمأنينة والامان للمدخر.

٣ـ مدى الحاح الحاجات المستقبلة بالنسبة للاحتياجات الحالية. وتثير هذه القضية مسألة التفضيل الزمني للأفراد (Time Preference)بين الاستهلاك الحاضر والمستقبل، مما دفع ببعض الاقتصاديين الى تطبيق مفهوم سعر الخصم بالنسبة للزمن (Rate of time Discount) في هذا الصدد بحيث أن ادخار الفرد يكون موجبا إذا زاد سعر الفائدة الجاري عن سعر الخصم بالنسبة للزمن، ويكون الادخار سالبا إذا زاد سعر الخصم عن سعر الفائدة. ويكون الادخار

(١) Robertson, D. , : Lectures. op. cit. p. 69.

صفرا إذا تساوى السعران. والقاعدة العامة أن عرض الأرصدة المتاحة للإقراض سيزيد مع ارتفاع سعر الفائدة[1].

ب . بالنسبة للمشروعات

مدخرات المشروعات هي الارصدة التي تقوم بتكوينها الشركات المساهمة. وتتكون هذه الأرصدة من مخصصات الإحلال (وتتوقف على حجم رأس المال القائم، ومعدل استهلاكه) فضلا عن الأرباح المحتجزة (Retained Profits) التي تمثل المصدر الرئيسي لعرض الأرصدة المتاحة للإقراض بالنسبة للمشروعات. ويتوقف حجم هذه الأرباح المحتجزة على معدل ربح المشروع، والنسبة التي يوزعها على المساهمين. وواضح أن ذلك لا يتأثر، إلى حد بعيد، بسعر الفائدة السائد.

ج . بالنسبة للحكومة

تتمثل المدخرات الحكومية (الادخار الجماعي) في الزيادة في الايرادات الحكومية الجارية عن الانفاق العام الجاري. وتستخدمها الحكومة في التكوين الرأسمالي وسداد القروض العامة.

د . بالنسبة للبنوك

يستطيع الجهاز المصرفي، عن طريق خلق الودائع المصرفية، من خلال التوسع في إقراض الأفراد والمشروعات، أن يزيد من حجم الأرصدة النقدية المتاحة للإقراض ويتوقف ذلك على حجم احتياطات البنوك، ونسبة الاحتياطي، والحالة الاقتصادية العامة وسياسة البنك المركزي. ويمكن القول أن ارتفاع سعر الفائدة، مع بقاء الأشياء الأخرى على حالها، يؤدي إلى زيادة حجم الودائع المصرفية، إذ أن ذلك يعني تعويض البنوك عن المخاطر المترتبة عن نقص الاحتياطي النقدي. إلا أنه بعد حد معين يصبح عرض الأرصدة المتاح

---

(١) Robertson, D. ; : Lectures. op. cit, p. 80.

للإقراض (من خلال التوسع في الودائع المصرفية) غير مرن، ذلك أن البنوك لا تستطيع أن تتجاوز قيد حجم ونسبة الاحتياطي، كما أن أهمية سعر الفائدة في توسع الودائع المصرفية يتوقف، إلى درجة كبيرة، على سياسة البنك المركزي.

خلاصة كل ما سبق، أن المحددات الأساسية لعرض الأرصدة المتاحة للإقراض هي:

١ . نسبة الادخار إلى دخول الأفراد.

٢ . سياسة المشروعات تجاه أرصدة الاحلال والأرباح المحتجزة.

٣ . سياسة الموازنة العامة للدولة بين الفائض والعجز.

٤ . سياسة الجهاز المصرفي في خلق نقود الودائع.

ومن خلال كل المحددات السابقة يظهر أن العرض الكلي للأرصدة المتاحة للإقراض يستجيب، بلا شك، للتغير في سعر الفائدة. فارتفاع سعر الفائدة سوف يؤدي الى زيادة ادخار الأفراد من دخل معين، وزيادة خلق الودائع المصرفية، ومن ثم تكون العلاقة بين سعر الفائدة وعرض الأرصدة علاقة طردية.

كيفية تحديد سعر الفائدة

حيث تسود المنافسةالكاملة سوق رأس المال النقدي، فإن سعر الفائدة يتحدد عند ذلك المستوى الذي يعادل بين الطلب الكلي والعرض الكلي للأرصدة المتاحة للاقراض.

(٢) تقويم موقف التقليديين من الفائدة

كان «لكينز» فضل السبق في عرض النظرية التقليدية للفائدة في صورة كاملة مبسطة، وفي بيان أوجه النقد التي تؤخذ عليها(١). ويوجز الباحث أهم

---

(١) Dillard (D.) : The Economics of John Mynard Keynes.
Macmillan, London. 1950. p. 32.

أوجه النقد هذه فيما يلي:

١ ـ أخذ التقليديون بفرض ثبات الدخل القومي . ولقد أودى بهم هذا الفرض الخاطىء إلى القول بأن سعر الفائدة يتحدد بتقاطع منحنى الادخار ومنحنى الاستثمار. وهو ما يعني أن كلتا القوتين مستقلتان عن بعضهما، حتى يمكن الاعتماد عليهما معا في تحديد سعر الفائدة. إلا أن التسليم بالفرض الأكثر واقعية الخاص بتقلب الدخل القومي، يجعل الادخار ليس بمنأى عن تأثير تغير الاستثمار. ذلك أن أي تغير في الاستثمار يؤدي إلى تغير الدخل، وهذا يقود بدوره إلى تغير الادخار ومن هنا فإن الادخار والاستثمار ليسا بقوتين مستقلتين. وعليه لا يصح الاعتماد عليهما في تحديد سعر الفائدة.

٢ ـ عند التقليديين تعتبر الفائدة ثمنا للادخار أو الامتناع. وقد رأى «كينز» أن هناك إدخار لا يدر فائدة، وهو يتمثل في المكتنزات. كما رأى أن هناك فائدة تتولد عن غير ادخار، ومثلها الفوائد التي تجنيها المصارف التجارية بمناسبة خلق نقود الودائع. كذلك فقد رأى «كينز» فيما يتعلق بمشكلة الربحية والسيولة الخاصة بالمصارف التجارية أن معدل العائد على أي أصل إنما يتناسب عكسيا مع درجة سيولته، وهو ما يعني اعتبار الفائدة **ثمن السيولة**، وليس ثمن الادخار.

٣ ـ يرى التقليديون علاقة طردية بين سعر الفائدة وحجم المدخرات. بينما يرى «كينز» **أن الادخار يتوقف على مستوى الدخل**، وليس معدل الفائدة. ومن هنا **خلص «كينز» إلى أنه**:

أ . ليس ثمة ارتباط مباشر بين تغيرات الفائدة وتقلبات الادخار. فالمدخر الذي يوظف مدخراته **إنما يتخذ قرارين منفصلين**، **الأول** قرار الادخار، وهو يتوقف على حجم الدخل، **والثاني في** قرار توظيف الادخار، وهو يتوقف على معدل الفائدة المتولد عن مختلف أنواع الاستثمارات المتاحة. وتكون الخلاصة أن سعر الفائدة لا يؤثر في حجم المدخرات، وإنما يؤثر فقط في شكل الاحتفاظ بهذه المدخرات.

ب . يؤكد «كينز» عكس العلاقة الطردية التي أنشاها التقليديون بين الفائدة والادخار. ذلك أن رفع سعر الفائدة يؤدي إلى عرقلة الاستثمار. وهذا يؤدي بالتالي إلى انخفاض الدخل، وهو ما يتمخض بدوره عن تناقص المدخرات. وبهذا يبني «كينز» **علاقة عكسية بين الفائدة والادخار**. ويقلب بذلك منطق التقليديين.

٤ - يرى «كينز» أن للتقليديين **نظريتين فيما يتعلق بالفائدة. الأولى** قالوا بها في إطار نظرية القيمة، حيث رأوا أن الفائدة تتحدد بعرض وطلب الادخار. **والثانية** كشفوا عنها في إطار النظرية النقدية، حيث لاحظوا علاقة عكسية بين كمية النقود وسعر الفائدة، إذ أن زيادة الكمية النقدية كانت تؤدي إلى خفض سعر الفائدة.

ومع ذلك فلم يبذل التقليديون جهدا لإزالة التعارض القائم بين النظريتين. بل إن التقليديين الجدد حينما أرادوا أن يزيلوا هذا التعارض أمعنوا في خطأ أكبر حيث قالوا بوجود مصدرين رئيسيين لعرض الأرصدة للإقراض. **الأول** هو الادخار الأصلي (Saving Proper) **والثاني** هو الزيادة التي تحدث في الكمية الكلية المعروضة من النقود (ويطلقون عليها اسم الادخار الاجباري)، ثم قالوا بوجود سعر فائدة طبيعي او محايد (Natural or Neutral Rate) يحقق التوازن بين الادخار الأصلي وبين الاستثمار. وهذا يعني أن التقليديين قد أخذوا بفرض ثبات الكمية النقدية. ويعتقد «كينز» أن النظرية التقليدية تكون قد غرقت بذلك في مياه عميقة. ذلك أن فكرة الفائدة المحايدة هي من الأفكار التي لا تمت إلى الواقع بصلة، ولا تخدم علم الاقتصاد في قليل أو كثير.

٥ـ رأى «كينز» أن النظرية التقليدية قد فشلت في عزل المتغيرات المستقلة الأساسية للنموذج الاقتصادي. فهذه المتغيرات ليست هي الادخار والاستثمار، وإنما هي الطلب الفعال (Effective demand) الذي يستمد استقلاله من توقفه على ثلاثة عوامل مستقلة وأساسية، وهي الميل للاستهلاك،

والكفاية الحدية لرأس المال وسعر الفائدة[1].

٦ - يرى التقليديون علاجا لمشكلة البطالة، تخفيض الاستهلاك، بما يزيد الادخار ويخفض سعر الفائدة ويحفز الاستثمار. ولا شك في عدم صحة هذا المنطق، حيث أن انخفاض الاستهلاك يؤدي الى انخفاض الاستثمار، ولكون الطلب الاستثماري مشتقا من الطلب الاستهلاكي الذي هو الطلب الأصيل. وليس من المعقول القول بتوسع الطلب المشتق حين انكماش الطلب الأصيل. إن هذه التعاليم قد أدت إلى زيادة مشكلة البطالة تعقيدا. وهنا يرى «كينز» أن أية سياسة رشيدة لرفع العمالة لا ينبغي لها أن ترفع أحد شقي الطلب الفعال (الاستهلاك والاستثمار) على حساب الشق الآخر.

٧ - ان النظرية التقليدية للفائدة تقوم على اهمال الدور الهام الذي تأكد للمصارف المركزية في التأثير على معدل الفائدة، بما ينحو به نحو المستوى الملائم للظروف الاقتصادية السائدة، وذلك باتباع العديد من السياسات المعروفة.

المطلب الرابع

الشيوعيون والفائدة

(١) الفائدة في الفكر الاشتراكي

إن البداية الحقيقية للتفكير الاشتراكي إزاء سعر الفائدة هي ما خلفه «ماركس» من آراء متناثرة حول هذا الموضوع، فقد كان التقليديون، الذين سبقوا «ماركس» يعيشون في ظل الآثار العظيمة للثورة الصناعية، تلك الآثار التي أدت إلى زيادة استخدام رأس المال في العملية الإنتاجية، وحيث ظهرت سريعا نتائج هذا الاستخدام على شكل مصانع ومعدات وآلات وما إلى ذلك من السلع الرأسمالية. فلم يكن غريبا عليهم أن يحدثوا تأثيرا كبيرا في مضمون رأس المال، فيعطوه أجره، كغيره من عوامل الانتاج. ويعتبرون ذلك أمرا طبيعيا مسلما به. إلا أنهم كانوا في حيرة تجاه الأسباب والدوافع التي يستحق

---

(١) Keynes : The General Theory. , op. cit, p. 43.

رأس المال من أجلها أجرا خاصا به، في حين أنه ليس عاملا أصيلا في العملية الإنتاجية فقال بعضهم بأن السبب هر الحرمان الذي يشعر به المقترض الذي يتنازل عن نقوده، وما ينشأ عن هذا الحرمان من مشقة وتضحية لا تقل أثرا عن المشقة والتضحية اللتين تبرران ما يحصل عليه العامل من أجر. وهناك من التقليديين من يبرر دفع الفائدة على أساس إنتاجية رأس المال. ومنهم من رأى تحديد الفائدة بتفاعل قوى عرض وطلب رأس المال.

ان هذه الآراء جميعها لم تحز القبول لدى الاقتصاديين الاشتراكيين الأوائل، وعلى رأسهم «ماركس» الذي يذهب إلى القول بأن صاحب رأس المال الغني لم يواجه أية حالة يمكن وصفها بالحرمان، ولذلك فهو لا يستحق ما يضيفه عليه المجتمع من آيات التقدير والاحترام. وأصحاب رؤوس الأموال، في رأيه، قد استغلوا العامل أسوأ استغلال فاستولوا على فائض الإنتاج كله الذي هو ناتج عمل العامل ومصدر رأس المال. ومعنى ذلك أن الرأسماليين يستولون على حق يجب أن يحصل عليه العمال. ومعنى ذلك أيضا أن الفائدة التي يستولى عليها أصاحب رأس المال يعتبرها «ماركس» نوعا من الاغتصاب والسرقة وذلك أن الفائدة هي أحد العناصر المكونة لفائض القيمة)(Surplus Of Value)(الذي يستولي عليه الرأسماليون، دون وجه حق، لأنه جزء من ناتج الطبقة الكادحة. وفي هذا المعنى يقول «ماركس»:

«ان ثروة المجتمع بأسرها تذهب إلى حوزة الرأسمالي أولا. فيدفع الإيجار لمالك الأرض، والأجور للعمال، والضريبة والعشور لمن يتولى جبايتها، ويحتفظ لنفسه بأعظم نصيب من المنتج السنوي. وهو نصيب يتزايد على الدوام. ويجوز أن نَصِف الرأسمالي الآن بأنه أول من يملك الثروة في الجماعة، برغم أنه ليس ثمة قانون قد أسبغ عليه حق هذه الملكية. وقد حدث هذا التغيير عن طريق أخذ الفائدة عن رأس المال، ولذلك فلا عجب أن حاول كافة المشرعين في أوروبا أن يمنعوا هذا الحق عن طريق القوانين ضد الربا[١]».

---

(١) Varga (S.) : Money in Socialism. in International Economic Papers. No. 8. 1958. London. Macmillan and co. , Ltd. p. 213

ولما كان العمال هم المنتجين الحقيقين، فإن نهب ثمرة جهدهم، بسبب إقراضهم المال اللازم للإنتاج، يعد جريمة. ومن ثم وجب أن تكون وسائل الإنتاج كلها مملوكة ملكية عامة للجماعة حتى لا يستغل القوي الضعيف.

(٢) دور سعر الفائدة في التخطيط الاشتراكي

تتضح العلاقة بين الاستثمار والاستهلاك بشكل واضح، في اقتصاديات الدولة الاشتراكية، حيث تمتلك الدولة عناصر الإنتاج، ثم توزع هذه العناصر على الإنتاج الحاضر والإنتاج المستقبل. والسياسة المتبعة، في مثل هذه الاحوال، مرهونة بمشيئة مجلس التخطيط المركزي الذي يوزع الموارد لإنتاج الأنواع المختلفة من سلع الاستثمار وسلع الاستهلاك، دون أن يقوم سعر الفائدة بدور المرشد المباشر، كما هو الحال في النظام الرأسمالي. ولكن لا يعني ذلك أن هذا المجلس يوزع هذه الموارد اعتباطا. إذ أن تدبير ذلك كله يقوم على أساس من المفاضلة والاختيار. فهو يقرر **أولا** ما يخصص من الموارد لسد حاجات الحاضر، وما يخصص منها للاحتياط للمستقبل. أو بعبارة أخرى، فإن المجلس يحدد مقدار استهلاك المجتمع وادخاره. وهو، **ثانيا**، يوزع الموارد المدخرة للمستقبل على الأغراض المختلفة التي يرى أن المجتمع في احتياج لها مستقبلا. أي أنه يوزع الموارد على فروع الإنتاج للمستقبل[١].

وإزاء هذه السياسة لا بد للمجلس أن ينشىء لنفسه سعراً للفائدة، بحيث يوازن بين العرض الكلي والمطلب الكلي لرأس المال، وعندئذ يتحتم عليه أن يضع قوائم بأسعار الفائدة بالنسبة للاستثمارات المستقبلة، ثم يدمج هذه القوائم في قائمة واحدة، تحدد سعر الفائدة العام الذي يوازن بين عرض وطلب رأس المال. ولا يمكن تقرير ذلك كله إلا إذا توافرت للمجلس إحصاءات دقيقة وإلمام تام بالموقف الاقتصادي للدولة.

---

(١) Fedorowcrz, (Z.) : System of Planning in a Socialist Economy, p. 7. Memo No. 505, Nov. 1964, The Institute of National planning, Cairo.

ورغم أن المجلس الأعلى للتخطيط الاقتصادي هو الذي يقوم بتحديد سعر الفائدة، إلا أن العوامل الأساسية التي تسيره، ولو عن طريق غير مباشر، يجب أن تكون هي نفسها المتبعة في النظام الرأسمالي. فيجب أن يستمر تحديد سعر الفائدة عن طريق العرض والطلب والعوامل الموجهة لهما . كما أن الطلب على رأس المال يجب أن تحكمه تكلفة ونفع الأدوات الرأسمالية، وهذه بدورها، تتأثر دائما بالمخترعات الحديثة، وبالتغيرات التي تطرأ على عرض العمل.

غير أن العوامل التي تكمن وراء عرض رأس المال في النظام الاشتراكي تختلف عنها في نظام رأسمالي. فعرض رأس المال في النظام الأول يتحدد بواسطة التشريع القومي، أي بما تراه السلطات الاقتصادية والمصرفية في الدولة. أما في النظام الرأسمالي فيحدده المنظمون الفرديون واتجاهاتهم المستقبلة. وعندما تحدد هذه السلطات الاشتراكية مقدار المعروض من رأس المال، فإن ذلك يعني أنها تحدد حجم المدخرات في المجتمع. وهي غالبا ما تلجأ الى إجبار العمال على ادخار جزء من دخلهم، سواء رغبوا في ذلك أم لا، فتقيد لكل عامل حسابا دوريا بمبلغ يتراوح ما بين ١٠٪ - ٣٠٪ من دخله خلال فترة معينة.

ويتوقف الحجم الكلي للادخار في الدول الاشتراكية على مقدرتها على الانتاج. فكلما زادت هذه المقدرة أمكن توسيع مدى الادخار والاستثمار. ذلك أن الحاجات الحاضرة أشد الحاحا من الحاجات المستقبلة. ولا يمكن التفكير في المستقبل ما لم تكن الموارد من الكثرة بحيث تقلل من الحاح حاجات الحاضر، بدرجة يبدو معها الحاح حاجات المستقبل أشد. وإذا كانت مقدرة المجتمع الاشتراكي على الإنتاج كبيراً، زاد ذلك الجزء من الموارد المخصصة للاحتياط للمستقبل، أي زاد الادخار. أما إذا كان مقدار الإنتاج قليلا، كما هو الحال في أي مجتمع آخذ في النمو، فلا بد أن تقل القدرة على الادخار، حيث يكون الجزء الأكبر من الموارد موجها لإشباع حاجات الاستهلاك الحاضرة.

وإذا انتهى المجلس الاقتصادي المركزي من تعيين حجم المدخرات، أي كمية عناصر الإنتاج التي سوف تخصص لإنتاج السلع الإنتاجية، كالمصانع

والآلات والسكك الحديدية وما إلى ذلك، تعين عليه أن يوزعه على أنواع الاستثمار المختلفة. ولا بد أن تنشأ هنا صعوبة عملية: فبأي دليل يمكن للمجلس أن يسترشد في هذا التوزيع؟، وكيف يفاضل بين بناء جسر وبين مد خط حديدي أو أنشاء مصنع؟.

إن سعر الفائدة الضمني لا بد أن يساعد في هذا السبيل، ولنفرض أن نقل الأفراد والسلع والبضائع عبر نهر معين يكلف الدولة سنويا نفقات معينة. ولنفرض أن بناء جسر يكلفها عشرة أمثال هذه النفقات السنوية، بمعنى أن بناءه يوفر على الدولة ١/١٠ تكاليفه سنويا. وإذا صرف النظر عن استهلاك الجسر، أمكن القول بأن هذا الجسر يعود بدخل ١٠٪ من تكاليفه، أو بعبارة أخرى، أن سعر الفائدة في هذا الفرع من فروع الاستثمار هو ١٠٪ سنويا. ومن الواضح أن عائد الاستثمار يختلف بين نمط استثماري وآخر. فبعض الأعمال توفر ٣٠٪ من تكاليف إنشائها سنويا، بينما أعمال أخرى توفر ١٠٪ ، وغيرها توفر ٢٠٪ وهكذا. أي أن الفائدة تختلف باختلاف أنواع الاستثمار: ومن هنا يمكن اعتبارها نبراسا يهتدي به المجلس الاقتصادي المركزي في توزيع الموارد المستثمرة على الأغراض المختلفة، حيث يبدأ بالأعمال التي توفر نسبة أكبر من تكاليفها السنوية، أي تلك الأعمال التي تغل فائدة أعلى، ثم تتبعها الأعمال التي تعطي نسبة أقل. وهكذا حتى يتم توزيع كافة الموارد المتاحة. فاذا فرض أنه عند هذا الوضع كان معدل الفائدة ٥٪، فيكون هو معدل الفائدة في هذا المجتمع الاشتراكي. ومعنى ذلك أنه في مثل هذا المجتمع لا تقوم الدولة بالإنتاج للمستقبل إلا إذا كان ذلك الإنتاج يوفر عليها ٥٪ من تكاليفه على الأقل.

وعلى هذا يتوقف سعر الفائدة في المجتمع الاشتراكي على عاملين: **أولهما** كمية المدخرات، **والثاني** هو عائد الاستثمار. ومن الواضح أنه كلما زادت كمية المدخرات كلما أمكن توجيهها نحو أغراض تأتي بعائد أقل، أي كلما قل سعر الفائدة[١].

---

(١) Progress Publishers ; Soviet Financial System. Moscow, 1966. p. 273- 279.

ولكن ينبغي التأكيد على عدم وضوح الدور الذي يلعبه سعر الفائدة في النظام الاشتراكي وذلك على العكس من الدور الفعال الذي يقوم به في النظام الرأسمالي. ولا بد أن يكون لذلك أثره في قيام العقبات أمام مجلس التخطيط الاقتصادي، إزاء مشكلة توزيع الموارد. ومع ذلك فمن الممكن التغلب على هذه الصعاب إذا ما وضع المجلس لنفسه سعرا حسابيا افتراضيا للفائدة، واستخدم هذا السعر التقريبي كمرشد له في توزيع الموارد وذلك بنفس الطريقة التي يوجه بها المنظم الرأسمالي استثماراته في أوجه النشاط المختلفة ولا بد أن يخضع هذا السعر الافتراضي لمبدأ التجربة والخطأ المعمول به في النظام الاشتراكي، وسيكون هو السعر الذي يؤدي بالصناعات المختلفة إلى التوازن السوقي دون حدوث عجز أو فائض في ذلك الجزء من الدخل القومي الموجه إلى الاستثمار. وبعد أن ـ تستقطع الدولة المبلغ الذي قررت استثماره في التسلح وغير ذلك من الأغراض العامة.

ولعل المثال العملي السابق ينطبق أكثر على نظام التخطيط السوفيتي.

(٣) سعر الفائدة في الجهاز المصرفي السوفيتي

يوجد في الاتحاد السوفيتي ثلاثة أنواع من البنوك هي بنوك الاستثمار وبنوك الدولة وبنوك الادخار الحكومية.

أما بنوك الاستثمار فمهمتها الأساسية القيام بعمليات الائتمان طويلة الأجل، أي تمويل المشروعات الجديدة في المراحل الأولى لإنشائها. وتتكون موارد هذه البنوك من الضرائب وإيداعات هيئات الادخار والتأمين، وما يتجمع لديها من أرباح المشروعات وحصيلة سندات الحكومة. وعند إقامة مشروع جديد تتولى هذه البنوك عملية إنشائه. إما في شكل قرض يكون المشروع ملزما بسداده مع فوائده، خلال فترة طويلة. وإما في شكل إعانة أو هبه لا يكون المشروع ملزما بردها.

أما بنك الدولة فهو تابع لوزارة المالية، وله فروع تنتشر في جميع أنحاء البلاد. ومهمته الرئيسية تلقى إيرادات المنشآت ودفع نفقاتها، بالإضافة إلى ذلك يمنح بنك الدولة قروضا قصيرة الأجل، لا تزيد مدتها عادة عن ثلاثة أشهر، تسدد بفائدة تتراوح بين ٢، ٤٪.

أما بنوك الادخار الحكومية فمهمتها الأساسية تلقى مدخرات الأفراد والهيئات. وقد تودع هذه الأموال في حساب جار، دون فائدة، كما تودع في حساب ادخاري بفائدة تتراوح بين ٣، ٥٪.[١]

المطلب الخامس
المدرسة النمساوية والفائدة

تعرف النظرية النمساوية للفائدة بنظرية «آجيو»[٢]. وهي في الغالب من وضع الاقتصادي «بوهم بافرك».

والواقع أن عددا من المؤثرات قد أسهم في تكوين نظرية «بافرك» عن الفائدة **أولها** الرغبة في تطبيق أسلوب التحليل الحدي على مشكلة الفائدة. **وثانيها** الرغبة في إبراز النظريات التقليدية الجديدة، الإنجليزية والألمانية، عن الإنتاجية الحدية ورصيد الأجور. **وثالثها**، وهو الأهم، الرغبة في تحطيم النظرية الماركسية التي كان قد تعاظم تأثيرها بدرجة بالغة في أوروبا.

وقبل عرض صلب النظرية، يحسن التمهيد لها بتقديم تعريف رأس المال وأسلوب دورة الإنتاج عند «بافرك»[٣].

ففي رأيه أن رأس المال ليس إلا عنصرا إنتاجيا مركبا من بعض المنتجات

---

(١) M. R. Ali Eledel : The Financial planning through the Banking System in the U. S. S. R., a Thesis submitted to the Institute of National Planning, Cairo. p. 15, 1965 (unpublished).

(٢) كلمة «أجيو (Agio)»، في الانجليزية، تعني فرق السعر.

(٣) E. V. Bohm- Bawerk : The Positive Theory of Capital. (Translated by R. Smart). Macmillan, London. 1923, p. 65.

الوسيطة، ومخصصا لتحقيق المزيد من الإنتاج. وبعبارة أوضح، فإن رأس المال ليس إلا عملا مدخرا وموارد طبيعية مدخرة.

وطريقة الإنتاج الرأسمالي عند «بافرك» هي التطور الأصلي. أما رأس المال ذاته فهو تصور ثانوي. والطابع الجوهري المميز للإنتاج الرأسمالي هو طابع استخدام الزمن. وهذا الطابع ينصرف إلى اختيار أساليب دورات انتاج منتخبة بحكمة. ويتم اختيار أساليب الدورة الإنتاجية تبعا لمقدرتها الفائقة على الإنتاج. ومقارنتها بغيرها من الدورات الممكنة.

«في الإمكان إنتاج سلع أوفر أو أفضل، بطريقة رأسمالية مختارة بحكمة، بواسطة قوى إنتاجية أصيلة (عمل وقوى طبيعية ذات قيمة)، وبتكاليف مساوية لتكاليف الإنتاج المباشر غير المعان. إلا أنها أكثر إنتاجا من الطريقة الاخيرة»

ويعني «بافرك» بما تقدم أن تقدم المدينة المضطرد إنما يسير في اتجاه تزايد أهمية عنصر رأس المال في إطار العملية الإنتاجية بهدف زيادة كفايتها. وطبقا لرأي «بافرك» ينحصر كل تقدم الحضارة، من جانبه المادي، في اقتباس أساليب «غير مباشرة» للإنتاج. فمن عمل العدد والأدوات البسيطة إلى استخدام أعظم الآلات الحديثة اتقانا، كان معنى التقدم هو الإقدام على حشد المراحل الانتاجية الوسيطة بين العوامل الاصلية وسلع الاستهلاك التامة الصنع.

إن الإسهام العظيم الذي قدمه «بافرك» في إطار نظرية الفائدة ورأس المال هو إدراكه للإسلوب الرأسمالي للإنتاج على أنه طريقة لاستهلاك الزمن. ورأيه في رأس المال أنه ليس سوى سلعة وسيطة.

ويقبل الباحث بذلك على جوهر النظرية. ويمكن، بلا مشقة، تقسيم النظرية إلى شطرين: **الأول** خاص بتبرير الفائدة، **والثاني** متعلق بتحديد معدلها.

وفيما يتعلق بتبرير الفائدة، يرى «بافرك» أن الإنتاج غير المباشر يخلق طلبا على رأس المال، كما تصبح وسائل العيش مطلوبة (إما بشكل مباشر أو في صورة

نقدية) للإبقاء على ملاك العوامل خلال الوقت الذي يجب أن ينقضي قبل أن تتوفر سلع استهلاكية جديدة. والإنتاجية الكبيرة لأساليب الإنتاج (الرأسمالية الطابع) تجعل في الإمكان عرض ثمن حتى يتسنى التغلب على الفارق الزمني بين السلع الحاضرة والمستقبلة. وهذا هو مؤدي السبب الذي يتعين من أجله أداء الفائدة، وهو نفس السبب الذي يجعل في الإمكان أداءها. ولقد قدم «بافرك» هذا التفسير ليثبت أن الفائدة ظاهرة طبيعية، أي ضرورة لا يستطيع حتى الاقتصاد الاشتراكي الفرار منها[1].

فعند «بافرك» تعتبر الفائدة، قبل كل شيء، **ظاهرة مقايضة**. وهو يجد سبب الفائدة في حقيقة كون البشر يفضلون السلع الحالية على السلع المستقبلة المماثلة لها نوعا وعددا. ويترتب على هذا أن تكون القيمة الحقيقية للسلع الحالية أكبر من القيمة الحقيقية للسلع المستقبلة المماثلة لها نوعا وعددا. بمعنى أنه يوجد «**فرق سعر**» بين الطائفتين من السلع، يتحمله الشخص الذي يريد أن يضحي بالسلع المستقبلة في سبيل الحصول على السلع الحالية. وبالعكس، يحصل عليه الشخص الذي يتنازل عن السلع الحالية، ويقبل انتظار السلع المستقبلة. وفرق السعر هذا يعرف باصطلاح (Agio)

ويمكن تصوير هذا المعنى بمثال مبسط، بافتراض أن شخصا قد اقترض مبلغ مائة جنيه وتعهد بسدادها مائة وعشرة بعد سنة. ان هذا المثال خاص بمقايضة مال حال بمال مستقبل ومؤدى المقايضة السابقة أن مائة جنيه حاضرة تساوي مائة وعشرة مستقبلة، تحين بعد سنة. وكأن الجنيهات العشرة الزائدة إنما تعادل الفرق بين قيمة المال الحالي وقيمة المال المؤجل لسنة، وذلك من الوجهة النفسية، لا من الوجهة الحسابية. وهذا الفرق هو «أجيو» (الفائدة). وبعبارة أخرى، فإن الفائدة هي فرق السعر لمبلغ معين من تاريخ إقراضه لحين سداده. وهذا يعني أن قرضا بلا فائدة يماثل تماما البيع بأقل من سعر السوق.

(١) Gray : op. cit, p. 339.

ان «بافرك» يقدم ثلاثة أسباب لتفسير تفضيل الناس للسلع الحالية على السلع المستقبلة[1]، وهي:

١ ـ بخس تقدير قيمة المستقبل. وهذا يرجع الى:

أ ـ انعدام التصور

ب ـ ضعف الإرادة.

ج ـ عدم الاطمئنان إلى الحياة... الخ.

٢ ـ الفوارق في الاحتياجات وشروط الاحتياجات. فالمحتاجون حاليا يفضلون الثروة الحالية على الثروة المستقبلة.

٣ ـ التفوق الفنى للسلع الحالية، حيث يمكن استخدامها، في التو، لإنتاج مزيد من الثروة. مع مراعاة أن الإنتاجية الحدية للسلع الحالية أعظم من الإنتاجية الحدية للسلع المستقبلة.

ويقول الباحث بعدم صحة نمط الاختيار الخاص بتفضيل الأفراد للإشباع الحاضر على الإشباع المستقبل. ذلك النمط الذي يجعل منه «بافرك» اتجاها عاما لدى البشر، اتجاها يخول تقاضي الفائدة. فالواقع أن الأغلبية الساحقة من البشر يضيقون على أنفسهم في الحاضر لإشباع حاجاتهم المقبلة التي يكون **تصورها الذهني أكبر وأهم من مجرد الأحوال الحاضرة**، وذلك كيما يقضى الأفراد أيامهم الباقية من الحياة في طمأنينة وهناء، بأكثر من الحياة الحاضرة[2]

أما الشق الثاني للنظرية، (وهو الخاص بتحديد معدل الفائدة) فبصدده يرى «بافرك» أن هناك ثلاثة عوامل تؤثر في معدل الفائدة هي[3].

---

(١) Bowerk : op. cit, p. 66.

(٢) يقول «برتراند راسل»: «ان أغلب نشاطنا في تملك الثروات يمكن تتبعه حتى النهاية حيث نصل الى رغبتنا في المكانة الشخصية والسلطان الاجتماعي وتأمين المستقبل لنا ولذوينا من بعدنا»

(٣) Keynes : The General Theory. op. cit, p. 167. Bawerk: OP. Cit, P. 12.

١ ـ المقدار المتوفر من الموارد الطبيعية، فضلا عن الأرصدة المالية المتاحة للإقراض.

٢ ـ عدد المستثمرين (أي المقترضين) الذين يتزودون من الموارد السابقة.

٣ ـ حالة بيع فائض العائد، حسب درجة الإنتاجية المتصلة بالتوسع المتزايد لطريقة الإنتاج الرأسمالي.

ويتحدد معدل الفائدة بالإنتاجية الحدية لرأس المال. وطالما أن هذه الإنتاجية تنخفض كلما طالت دورة الإنتاج، وطالما أن السمة الحاضرة لإسلوب دورة الإنتاج (طريقة الإنتاج الرأسمالي الحالي) هي أن مراحلها الوسيطة آخذة في الازدياد أكثر فأكثر، لهذا يجب أن يقل معدل الفائدة أكثر فأكثر.

والحقيقة أن النظرية التي قدمها «بافرك» وهي نظرية «الإنتاجية الحدية لرأس المال» تؤكد خطورة عنصر الزمن بالنسبة لإسلوب الانتاج. وأغلب أتباع «بافر» والمدرسة النمساوية اليوم، يتقبلون النظرية بهذه الصورة، بينما لم تعد نظرية «الأجيو» مذهبا مقبولا لدى فريق الاقتصاديين النمساويين.

ولقد أكمل النظرية التي قدمها «بافرك» اقتصادي سويدي بارز، هو «كنت فيكسل» حيث أثبت الأخير أن «الفائدة هي الفرق بين الإنتاجية الحدية للاستخدامات المباشرة وغير المباشرة لعوامل الإنتاج» وتوضيح ذلك أنه حين تحدث زيادة ما في رأس المال، فإن مختلف أنواع الاستثمارات الرأسمالية الموجودة لا تزداد بنسبة واحدة، ولكن تتغلب الاستثمارات الأطول نسبيا. وأنه من خلال هذا تتم مقاومة الزيادة في الأجور وأسعار الخدمات الأصلية الناتجة عن زيادة رأس المال.

إن أهم إسهام قدمه «فيكسل» في نظرية الفائدة ورأس المال، هو أنه حاول أن يبرهن على وجود علاقة بين معدل الفائدة ومستوى الأسعار. وكان بذلك أول من سلم بالصفة المالية لمعدل الفائدة[١].

---

(١) D.C.Rowan: Output. Inflation and Growth. Macmillan, London. 1969. p. 209 - 218

أريك رول: مرجع سبق ذكره، ص ٤٠٠.

المطلب السادس

كينز ونظرية الفائدة

(١) كيفية تحديد سعر الفائدة

أخذ «كينز» الفائدة ثمنا للنزول عن السيولة، أي ثمنا لإقراض النقود، وفي عبارة أكثر إيجازا أعتبر «كينز» الفائدة ثمنا للنقود. ومن ثم فهي تتحدد، وكأي ثمن، بعرض وطلب النقود أي بالكمية النقدية وتفضيل السيولة.

(أ) الكمية النقدية Money Quantily

يقصد بها وسائل الدفع بجميع أنواعها[١]. وتتألف من البنكنوت الصادر عن المصرف المركزي والعملات المساعدة (المعدنية والورقية)، وتصدرها الخزانة العامة، ثم النقود المصرفية أو الكتابية، أو نقود الودائع، وتخلقها المصارف التجارية.

ويعود تحديد الكمية النقدية إلى السلطات النقدية، وهي ثلاثة: المصرف المركزي والخزانة العامة والمصارف التجارية.

ويمكن في ظل النظم المصرفية المعاصرة اعتبار الكمية النقدية عديمة المرونة بالنسبة لحركات سعر الفائدة، وهو ما يبرر رسم منحنى عرض النقود موازيا لمحور سعر الفائدة. ومعنى ذلك أن سياسة السلطات النقدية، في تحديد عرض النقود، إنما تستند أساسا إلى اعتبارات أخرى أقوى من سعر الفائدة مثل أثر الكمية النقدية على مستوى الأسعار، ومرحلة الدورة الاقتصادية (حالة النشاط الاقتصادي)، ومعدل النمو ومستوى الرفاه الاقتصاديين. وهذه كلها اعتبارات تبرز ، بصفة أساسية، في حالة تملك الدولة للجهاز المصرفي.

(ب) تفضيل السيولة Liquidity Preference

يقصد «كينز» بتفضيل السيولة البواعث التي تحمل الفرد (أو

(١) Bawark: op. Cit p. 72 Keynes: the General Theory, op. cit , P.167

المشروع) على الاحتفاظ بالثروة في شكل سائل. وقد حدد «كينز» هذه الدوافع بثلاثة، هي[٢]:

١ ـ دافع المعاملات Transactions Motive

ويقصد به رغبة الأفراد في الاحتفاظ بنقود سائلة، لإجراء النفقات الجارية خلال فترة المدفوعات، أي الفترة التي تمر بين تلقي جرعتين من المدفوعات من نفس النوع. وكذلك رغبة المشروعات في الاحتفاظ بالنقود السائلة لدفع نفقات التشغيل، مثل ثمن المواد الأولية وأجور العمال، وإيجارات العقارات والضرائب وغير ذلك.

٢ ـ دافع الحيطة Precautionary Motive

ويقصد به رغبة الأفراد (أو المشروعات) في الاحتفاظ بنقود سائلة لمقابلة الحوادث غير المتوقعة، مثل المرض، أو الافادة من الفرص غير المتوقعة، مثل انخفاض أثمان بعض السلع.

ويطلق على الطلب على النقود بدافعي المعاملات والاحتياط، اصطلاح «الطلب على الأرصدة العاملة أو النشطة» (Demand For Active Balances)

باعث المضاربة Speculative Motive

ويقصد به رغبة الأفراد والمشروعات في الاحتفاظ بالنقود السائلة للافادة من تقلبات أسعار الأوراق المالية. ويطلق على هذا النوع من الطلب النقدي اصطلاح «الطلب على الأرصدة العاطلة أو الخاملة» (Demand For Idle Balances)

ويتوقف الطلب على الأرصدة العاملة (تفضيل السيولة بدافع المعاملات والاحتياط) في الظروف العادية، على مستوى النشاط الاقتصادي، وعلى حجم الدخل الإسمي، وبالتالي على مستوى العمالة (مستوى الطلب الفعال) وعلى المستوى العام للأثمان. وهو مايعني أن هذا الجزء من تفضيل السيولة غير مرن

أريك رول: مرجع سبق ذكره، ص ٤٠

(١) D. C. Rowan: Output inflation and Growth. Macmillan, London 1969. P. 209- 218.

بالنسبة لتغيرات سعر الفائدة، ولا يقدم بالتالي أداة لإحداث التغييرات المطلوبة في سعر الفائدة. كما أن تغييره يتطلب وقتا طويلا عادة.

أما فيما يختص بالطلب على الأرصدة العاطلة (تفضيل السيولة بدافع المضاربة)، فقد خلص «كينز» بخبرته، إلى أنه يتأثر عادة، بصفة مستمرة، بحركة سعر الفائدة، كما تحددها أسعار السندات والديون[1] وهذا ما يفسر الأهمية التي خلعها «كينز» على باعث المضاربة، إذ أنه يعتبر الباعث الوحيد الذي يتغير تغيرات واسعة في الفترة القصيرة والذي يستطيع بذلك أن يؤثر في سعر الفائدة. أي أنه يشكل وحده، ودون غيره من بواعث تفضيل السيولة، أداة سهلة الاستخدام للتأثير في سعر الفائدة[2].

ويتحدد سعر الفائدة، عند كينز، بعلاقة الكمية النقدية بتفضيل السيولة. أي بنقطة تقاطع منحنى عرض النقود بمنحنى الطلب عليها.

(٢) كينز ومشروعية الفائدة

يقف «كينز» موقفا معاديا من مبررات دفع الفائدة. ويتضح هذا الموقف من الملاحظات التالية:

١ - يرى «كينز» خطأ المذهب المارشالي القديم الذي يطالب بالمحافظة على سعر الفائدة مرتفعا بحجة خلق وتدعيم الحافز على الادخار. حيث يقرر «كينز».

أ - أن حجم الادخار إنما يتعدل وفقا لمعدل الاستثمار. وأن معدل الاستثمار يتناسب عكسيا مع سعر الفائدة. وينتج عن ذلك أن يكون من صالح الجماعة أن تهبط بسعر الفائدة بحيث يتعادل مع معدل الكفاية الحدية لرأس المال. وأن تستمر في المحافظة على هذا التعادل حتى تتحقق العمالة الكاملة. ولما كان الاتجاه الطبيعي لمعدل الكفاية الحدية هو الانخفاض بسبب تراكم الزيادات

(١، ٢) Keynes : The General Theory. op. cit, p. 195- 201.

الرأسمالية المتتالية، فإن سعر الفائدة ينبغي له أن يهبط إلى مستوى لم يسبق له بلوغه من قبل، إذا ما أرادت الجماعة تحقيق العمالة الكاملة لمواردها (ما لم تحدث تغيرات كبيرة في الميل للاستهلاك، وحتى لو حدثت فإنها سوف تؤدي إلى زيادة مشكلة التشغيل تعقيدا، بسبب زيادة المدخرات مع اغتناء الجماعة كلما اقتربت من حالة العمالة الكاملة، وهو ما يستدعي ضرورة إحداث تخفيض أضخم في سعر الفائدة لحفز الاستثمار للتعادل مع القدرة المتزايدة على الادخار، في ظل الجماعة الغنية).

ب - يرفض «كينز» الـزعم التقليدي القائل بأن الزيادة في المدخرات تعتبر عاملا ضروريا لنمو النشاط الاقتصادي. فهو يقول «أنه ما دام توقع الاستهلاك يكون سببا في توظيف رأس المال، فلا ينبغي أن يكون ثمة تناقض في استنتاج أن كفاءة الاستهلاك المتناقصة بسبب زيادة الميل للادخار، لها أثر مثبط على توظيف رأس المال[1]»

ج - ويرى «كينز» أن ارتفاع سعر الفائدة يؤدي إلى زيادة الادخار من «دخل معلوم»- أي يؤدي إلى ارتفاع الميل للادخار، ولكنه يخفض من الإجمالي الفعلي للمدخرات لأن الدخل سوف يهبط قصرا، بسبب انخفاض الحافز للاستثمار نتيجة لارتفاع سعر الفائدة.

ويدعم «كاسل» رأي «كينز» السابق بقوله «بينما يكون من غير المؤكد أن المبلغ المدخر من إيراد معلوم يزداد حتما بارتفاع معدل الفائدة، فإن أحدا لا يشك في أن قائمة طلبات الاستثمار تنكمش مع ارتفاع معدل الفائدة[2]».

٢ - يرى «كينز» أن المبرر الوحيد لدفع الفائدة هو الندرة المصطنعة لرأس المال وهو يشبه الفائدة بالنسبة لعنصر رأس المال، في هذا الصدد، بالريع بالنسبة

(١) J. S. Henderson: National Income. Harper, Tokyo. 1963. P. 131.

(٢) K. R. Gupta: Macroeconomics. Atma Ram, Delhi. 1970. P. 118.

للأرض، حيث أن مالكي الأرض الزراعية يحصلون على ريع بسبب ندرتها. ومع التسليم بأن الفائدة هي ثمن ندرة رأس المال، وأن الريع هو ثمن ندرة الأرض، فإن هناك فارقا خطيرا بينهما. ذلك أنه بينما توجد أسباب ذاتية وحقيقية لندرة الأرض، فليس هناك أبدا من أسباب ذاتية لندرة رأس المال، ولا سيما في الفترة الطويلة. ولن يقوم سبب ذاتي لندرة رأس المال بحيث ينطوي إقراضه على تضحية حقيقية، إلا إذا كان الميل الفردي للاستهلاك في وضع يجعل الادخار الصافي صفرا، قبل أن يصبح رأس المال متوفرا بالدرجة الكافية لتحقيق العمالة الكاملة. وحتى في هذه الحالة، فإنه يمكن للدولة أن تحتفظ بالادخار الجماعي عند المستوى الذي يسمح بنمو رأس المال إلى المستوى اللازم لتحقيق العمالة الكاملة.

وخلاصة رأى «كينز» في هذا الصدد، أن الأصول الرأسمالية تغل عائدا فوق تكاليفها بسبب الندرة المصطنعة من جانب أصحاب هذه الأصول، وبحيث أنه إذا انتفت هذه الندرة، وأصبحت الأصول متوفرة، فإن عائدها سوف ينخفض إلى الصفر، على الرغم من أنها لن تصبح بذلك أقل إنتاجية. والسبب الوحيد لبقاء الأصول الرأسمالية نادرة يكمن في أن سعر الفائدة على النقود يقوم بديلا مريحا لأصحاب رأس المال. بل إنه قد يصبح أكثر ربحية من معدل الكفاية الحدية المتوقع من تكوين الأصول الرأسمالية الجديدة. ولما كانت الفائدة نوعا من الاحتكار الذي يمارسه أصحاب الأموال، فإنها تؤدي إلى ندرة مصطنعة في الأصول، وتعقد مشكلات العمالة.

ويلمس الباحث بين ظيات الأفكار السابقة نقدا أكيدا للنظام الرأسمالي. حيث يرى «كينز» أن الفائدة، وهي تدفع مقابل استخدام النقود، تكون مكأفاة لا تقابلها تضحية حقيقية ومن ثم فهي تعتبر دخلا تم اكتسابه بغير جهد (Unearned Income)[1] وتشكل بذلك نوعا من الدخول الطفيلية الناشئة عن

(١) اسماعيل محمد هاشم (د.): التحليل الكلي والدورات التجارية. دار الجامعات المصرية الاسكندرية، ١٩٧٣. ص ٢٠٦.

الاحتكار الوظيفي (Institutional Monopoly)، حيث يجنى مالكو النقود ثمار دخل لم يعملوا من أجله، وإنما سرق من مجتمع اقتصادي رُتب بأسلوب رأسمالي، يجعل من اولئك الذين لديهم فائض من المال في وضع لابد من رشوتهم ليتنازلوا عنه إلى أولئك الذين سوف يستخدمونه استخداما يعود بالنفع الاجتماعي العام[1].

ومن هنا ينادي «كينز» بإلغاء الفائدة على رأس المال. وفي فترة الانتقال لا يرى إطلاقا ضرورة الإبقاء على سعر الفائدة مرتفعا، حيث لا علاقة البتة بين سعر الفائدة وحجم المدخرات.

٣ - يسلم «كينز» بأن معدل الفائدة في مجتمع حسن الإدارة يمكن أن يكون صفرا. وهو يسلم في الوقت نفسه بأنه في وسع الناس أن يكسبوا المال من العمل.

«ان مجتمعاً حسن الإدارة، مزودا بالموارد التكتيكية الحديثة، لا يتزايد فيه السكان بسرعة، ينبغي أن يكون قادرا على خفض معدل الكفاية الحدية في توازن مع سعر الفائدة إلى مستوى الصفر تقريبا خلال جيل واحد. حتى يمكن الوصول إلى ظروف مجتمع شبه مستقر، حيث لا يكون التغير والتقدم إلا نتيجة للتغيرات الفنية والذوقية والسكانية والمذهبية، مع بيع منتجات رأس المال بسعر يتناسب مع العمل، وتكون متضمنة إياه على أساس من نفس المبادىء التي تحكم أسعار السلع التي لا تدخل رؤوس الأموال فيها بدرجة يؤبه لها...

«لو أنني على صواب في افتراض أنه من السهل نسبيا توفير السلع الرأسمالية لتكون الكفاية الحدية صفرا، فلعل هذه تكون أحكم الطرق للتخلص التدريجي من كثير من السمات الكريهة للرأسمالية. لأن قليلا من التفكير سوف يبين لنا أية تغيرات اجتماعية ضخمة تنتج عن الاختفاء التدريجي لمعدل العائد على الثروة المكدسة ومن الممكن أن يظل الإنسان حرا في أن يكدس

---

(١) Dillard, (D) op. Cit p. 195.

دخله المكتسب، مع وجود فكرة انفاقه في زمن لاحق، لكن تكديسه لن ينميه. سوف يكون ببساطة في موقف البابا الذي حمل معه، لما اعتزل السبل صندوقا مليئا بالجنيهات إلى داره في تويكنهام، وراح يدفع نفقات أهله منه حسب الحاجة...

«رغم أن ذوي الأملاك سوف ينقرضون، فإنه سيظل مع ذلك مكان للعمل وللمهارة في تقييم الريع المرجو، والذي يمكن أن تختلف حوله الآراء. ان ما سبق يتصل أصلا بمعدل الفائدة البحت على حدة. دون أي اعتبار لجُعْل المخاطرة وما شابهها. ولا يتصل بالريع الفاحش للأصول التي يشتمل عائدها على مقابل المخاطرة[1].

٤ ـ يعتقد «كينز» أن أحد الأسباب الرئيسية لفقر الموارد في العالم، هو فرق السعر المرتفع المتعلق بالمال. وكون العالم سيظل، بعد عدة الآف من السنين من الدأب على الادخار الفردي، على درجة من الفقر كحالته الآن، مع وجود الأصول الرأسمالية المكدسة ينبغي في رأي «كينز» ألا يعلل بالنزعات البشرية الجزافية، ولا حتى بالآثار المدمرة للحروب. ولكنه يعلل بالفروق المرتفعة لأسعار السيولة المتعلقة بملكية الأرض سابقا، وبملكية المال حاليا.

ان بلدان عديدة قد قاست من الجشع المفرط في إقراض المال. ان تاريخ أسبانيا الاقتصادي في الجزء الأخير من القرن الخامس عشر وحتى منتصف القرن السادس عشر يمدنا بمثال لبلد دمرت تجارته الخارجية بسبب تأثير الانسياب الشديد للمعدن النفيس على وحدة الأجر. وبريطانيا العظمى في السنوات التي سبقت الحرب العالمية الأولى تمدنا بمثال لبلد وقفت فيه تسهيلات الإقراض الأجنبي الهائلة، وشراء الممتلكات في الخارج، عائقا في وجه هبوط المعدل المحلي للفائدة، الأمر الذي كان مطلوبا لتأمين توظيف رأس المال بالكامل في الداخل. وتاريخ الهند في جميع العصور يزودنا بمثال لبلد أفقره تفضيل السيولة.

---

(١) Keynes : The General Theory. op. cit, p. 221- 222

تلك العاطفة التي بلغت أوج الاحتدام، حتى أنه لا يكفي حدوث تدفق هائل دائم من المعادن الثمينة، لكي ينخفض معدل الفائدة إلى مستوى يتفق مع نمو الثروة الحقيقية[٢].

٥ ـ ويناقش «كينز» الوسائل الكفيلة بإلغاء سعر الفائدة. وهذا، كما أشار، يمكن تنفيذه، بجعل المال يتحمل تكاليف حيازته[٣]. وهو يستعرض، بهذا الصدد، اقتراح الاقتصادي «جيسيل». صفحة ٥٦

فقد رأى «جيسيل» أن وجود معدل فائدة نقدي مرتفع إنما يعرقل تكوين رأس المال الحقيقي ويعوق نموه. وتفريعا عن هذا، فإنه لو أزيلت هذه العقبة، فإن تراكم رأس المال الحقيقي سوف يتحقق بمعدل أسرع. وهو لا يسلم بوجود ما يمنع من أن يصير معدل الفائدة صفرا، وفي وقت قصير. ولتحقيق هذا الهدف اقترح «جيسيل» الأخذ بفكرة جديدة تنصرف إلى إيجاد نقود يطلق عليها Stamped- Money ووفقاً لهذا الاقتراح يشترط، كي تحتفظ النقود الورقية بقيمتها، أن يلصق بها حائزوها شهرياً طوابع خاصة بهذا الغرض تباع في مكاتب البريد. أما ثمن الطابع فيمكن تحديده عند المستوى المناسب.

وقد بارك «فيشر» هذا الاقتراح، كما أقر «كينز» بسلامته، وبإمكان تطبيقه عمليا في الحياة. ووفقا لنظرية «كينز» يجب أن يكون ثمن الطابع معادلا تقريبا للزيادة في معدل الفائدة النقدي عن الكفاية الحدية للاستثمارات

---

(٢) Keymes: THe General Theory. OP. Cit, P. 337.

(٣) أسهم الإسلام إسهاما عميقا، في هذا الصدد. ويتضح هذا من ملاحظة امرين: الأول أنه إذا كان «كينز» قد رأى أن سعر الفائدة ظاهرة نفسية إلى حد كبير فأن أعظم خدمة أداها الإسلام هي تغييره الجوهري للتطلع النفسي إلى الفائدة، وجعل المعدل المتوقع لها هو الصفر، واقناع معتنقيه بأن هذا الصفر هو المعدل الطبيعي.

والثاني هو أن الإسلام قد جعل صاحب المال يتحمل بتكاليف حيازته، وذلك بفرض الزكاة، وجعلها ركنا جوهريا من أركان الإيمان. فبتحليل بسيط يصل الباحث إلى القول بأن الزكاة، على نحو ما، ضريبة مقدارها ٢,٥٪. وهي ضريبة شديدة الوطأة على الموارد العاطلة، تكبح جماح النزوع إلى اكتناز المال عاطلا، وتمده بحافز قوى للاستثمار.

الجديدة اللازمة لتحقيق العمالة الكاملة. وقد قدر «جيسيل» تكلفة الطابع بحوالي ٥,٢٪ سنويا. وإن نظر «كينز» إلى هذا الرقم على أنه مرتفع جدا في ظل الظروف المعاصرة له. وعلى أي حال فإنه يرى أن الرقم الصحيح لا يمكن تحديده بسهولة أو بدقة. بل إن هذا الرقم يتغير من فترة لأخرى، ومن مكان لآخر، حسب الظروف[1].

وأخيرا يأخذ «كينز» على اقتراح «جيسيل» أنه يسلب النقود أهم خاصية ذاتية لها، ألا وهي صفة السيولة، عن طريق نظام الطوابع، ومن ثم فإن سلسلة طويلة من بدائل النقود (كالنقود المصرفية والنقد الأجنبي، والديون تحت الطلب والمعادن النفسية والحلى) يجب أن تعامل بالمثل.

---

(١) محمد جمال الدين سعيد (د.): مرجع سبق ذكره، ص ٤٥٣، ٤٥٤.

التوحيد والفنّ[1]

د. إسماعيل فاروقي *

ومراجعة المؤلف

(١) تقع هذه المقالة في ثلاثة فصول تعالج النقاط التالية: ـ
أ ـ كيف فهمت نظرية الجمال الإسلامية في الماضي؟
ب ـ كيف تقارن نظرية الجمال الإسلامية بغيرها؟
جـ ـ كيف يجب أن يفهمها المسلمون؟

* ترجمة: د. محمد حمدون
د. حسن أبو عيد
د. همام سعيد
مراجعة: المؤلف
** أستاذ الاسلاميات وتاريخ الأديان بجامعة تمبل

الفصـل الأول (١)

تصورات خاطئة عن طبيعة الفن الإسلامي

يهتم عدد كبير من الباحثين بدراسة الفن الإسلامي، وفيما عدا ما يتصل بالدراسات الأدبية فإنهم جميعاً من الغربيين بالدرجة الأولى. وقد أسهم هؤلاء الدارسون بنصيب وافر في جمع الأعمال الفنية الإسلامية وتصنيفها، سواء فيما يتصل بالفن المعماري أو فن النقش، بتحسين الخطوط أو بتجليد الكتب، بالنحت أو بصناعة الخزف، بصناعة النسيج أو السجاد. . أو غير ذلك مما أنتجته الشعوب الإسلامية. وقد صنفوا ذلك النتاج الضخم تصنيفاً روعي فيه منشأ كل فن، عصره وتطوره، حتى بدا بصورة منظمة تعبر عن مدارس وأنماط فنية منوعة. ولا شك أن الدراسات الغربية بما أنجزت في هذا المجال تستحق الشكر والتقدير، حيث لا يمكن لباحث اليوم أن يسير في هذا المجال من غير أن يعتمد على الجهود المضنية التي بذلها أولئك الدارسون، أو من غير أن يتلمس مواطن الاعجاب والعرفان بالجميل لمثل هذا التراث المدرسي والانجازات المتحفية التي صحبته. ومن ثم فلا بد أن نسجل أنه لا سبيل الى الدراسة الجادة لهذا الفن إلا بعد تتبع تلك الدراسات التي لا تكاد توجد مكتبة للفن الإسلامي إلا وتشكل فيها النصيب الأوفى من المراجع والمصادر.

غير أن هؤلاء الدارسين أنفسهم قد بدوا جائرين في تقييمهم لهذا الفن،

إذ على الرغم من اعتمادهم على أنفسهم وجديتهم وذكائهم، وعلى الرغم أيضاً من جهدهم المضني ومثابرتهم، على الرغم من ذلك كله فشلوا في تفهم روح هذا الفن وفي إدراك وتحليل اسلاميته. وقد قادهم هذا الفشل إلى أن ينظروا إلى الفن الإسلامي من خلال الروح الذي يصبغ فنهم هم - أي الفن الغربي، مسلمين بهذا الفن الغربي كمعيار مطلق لكل الفنون - ومن ثم حاولوا أن يطبقوا عليه معايير غربية صرفة. على أنه حين استعصى عليهم هذا التطبيق - وكان طبيعياً أن يرفضه الفن الإسلامي - زادت الهوة بينهم وبينه وانطلقوا يتهمونه بأنه فشل فيما برز فيه الفن الغربي، وكان هذا هو الاتهام الثابت المطرد في كل كتبهم - صراحة أو ضمناً -، لا نجد فيهم من حاول اعادة النظر في المنهج، بل لا نجد حتى الآن من يملك الشجاعة ليدعي في وضوح فشل هذا المنهج، أو حتى التنبؤ بضرورة تغيير تلك القوالب النقدية الثابتة التي يعاني منها علم الفن الإسلامي خلال ما يربو على قرن. وهناك أمثلة عديدة لمثل هذه الأحكام الخاطئة في شتى مجالات الفن الإسلامي، نعرضها فيما يلي:

١ - في فن الزخرفة العربي:

ا. هارتزفيلد (E. Herzfeld) في مناقشته لفن الزخرفة، لاحظ هارتز فيلد ما يطلق عليه «مناقضة الطبيعة» (Anti - naturalism) في استخدام أوراق النبات والأزهار، مع أن هذا الفن في نظره يعتبر «الشكل السائد ذا المكانة الرفيعة بين كل فنون الإسلام». ومن ثم فهو يعقد مقارنة بين هذه المناقضة للطبيعة وبين طبيعية - أو مواءمة الطبيعة - في الفن السابق للإسلام، أي الفن الهيليني [٢].

(٢) «لما كان في مصدره مشتقاً من رسوم التوريق التقليدية والزخارف الشجرية القديمة، فان الفن الهيليني يتدرج من عدم الواقعية الى الواقعية متنقلاً من مرحلة أوراق النخيل والكنكر (أي شوك الجمل) ومشتقاتها إلى الزخارف الحية وبذلك يزداد عنصر الطبيعة حتى يصل الى أوجه مع بداية العصر الهليني. أما الفن الإسلامي فإنه يميل من بدايته الى التصميم الهندسي ونجد التعبير في هذا الميل يأخذ طابعاً عالمياً في تصميم الزخرفة الشجرية. ولم يعد الفن الإسلامي يمثل حقيقة الطبيعة بينما كان أصل سابقه ان لم يحاك الطبيعة فإنه لم يكن

على أن مقارنته هذه منذ البداية لم تكن تحليلية وصفية كما أراد لها الكاتب أن تبدو. إن باحثاً مثل هارتزفيلد، الذي يدين للطبيعة، لا بد وأن يعتبر عدم التواؤم مع الطبيعة في حد ذاته كافياً لاتهام هذا الفن أو ذاك. ومن هنا كانت تعبيراته: «الوفاء للطبيعة»، «الرغبة في الواقعية»، «التعارض المباشر مع الطبيعة» كلها تعبيرات تنم عن موقفه الذي يدين الفن الإسلامي في تقديره له. وبالمثل فان محاولته لشرح فن الزخرفة، على أساس نفساني (Psychologically)، كنظرية «شغل الفراغ» [٣] يجب أن تعد من قبيل التحامل.

يمكننا إذن أن نتصور أن قارىء هارتزفيلد يستطيع أن يصل بسهولة الى النتيجة التي أرادها الكاتب، طالما أنه قد أدان مكونات فن الزخرفة في الوقت الذي يعتبر فيه هذا الفن «أكثر الأشكال شيوعاً وأعظمها شأناً بين فنون الإسلام جميعاً [ألا وهي التحقير من شأن الفن الإسلامي عامة]. ولكن هارتزفيلد يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر صراحة أن الإسلام لم يترك في نفس المسلم مكاناً للفن على الإطلاق، يقول «إن نظرة المسلم للحياة حين تقارن بالنظرة التقليدية السابقة [يعني الإغريقية والرومانية] وحتى بالمسيحية، لم تترك مكاناً للفن على الإطلاق، وبكل صرامة، كقيمة رفيعة. . . فالصفة العامة لنظرة المسلمين للحياة تشرح الاختفاء التدريجي للعناصر الشخصية من أعمالهم الفنية، على حين تشكل هذه العناصر الجزء الرئيسي في الفنون السابقة للإسلام، والتي يعتبر التزين بالنباتات فيها مجرد إضافات عرضية. فتطور التزين الزخرفي كما يبديه

ليضادها. فالساق والورقة في هذا الفن ـ لم يحافظا على مزاياها وأشكالها المتناسبة ولكنها ينتهيان على شكل امتداد، فلا تعود الورقة متصلة بجذعها بذلك الساق الدقيق الذي يحملها ويفصلها عن الجذع. ونمو الساق من خلال الورقة يؤكد افتقاد هذا الفن الى الواقعية كما يؤكد مناقضته مع الطبيعة. موسوعة المعارف الإسلامية مادة: «أرابسك».

(٣) «ونتيجة لهذا التكرار للساق والورقة فإننا نجد اللوحة كلها مغطاة بهذه الزخارف، وليس هنالك أي فراغ فيها، وهذا هو مبدأ الخوف من الفراغ في الفن الإسلامي . . .» الخ (المصدر السابق).

«فن الزخرفة» إنما جاء على حساب الأشكال الفنية الكبيرة، وعلى حساب التفصيلات الدقيقة في عمل الصانع الماهر» (٤) على أن «فن الزخرفة» بجانب معارضته للطبيعة يستخدم في التزيين كلمات من القرآن في خطوط عربية منوعة. ولكن هذا لا يعني بالنسبة لهارتزفيلد أكثر من مجرد «تعصب ديني» (٥). فالزخرفة بالخطوط العربية، رغم أنها أعلى قيمة زخرفية ممثلة في كل الفنون الإسلامية، لا تحمل في رأيه أي قيمة جمالية على الاطلاق، ولهذا فهو يهاجم وجودها في الفن الزخرفي على أنها «تعصب مؤكد من جانب المسلمين».

٢ ـ في النقش والتصوير:

م. س. ديماند (M. S. Dimand) و ت. و. أرنولد (T. W. Arnold) م. س. ديماند الأمين السابق لقسم فن الشرق الأدنى بمتحف «Metropolitan» بنيويورك أطلق على كتابه «مذكرة في الفنون الزخرفية المحمدية A Handbook) (of Muhammadan Decorative Arts لأنه يعتقد أن «الفن المحمدي أساساً فن زخرفي» (٦). ولأن تأتي هذه الفكرة من باحث غربي فهذا في حد ذاته اتهام خطير، إذ أن الزخرفة في الفن الغربي هي بالتأكيد ما ليس جوهرياً في العمل الفنيّ، أي أنها قد تؤثر في العمل الفني، ولكن خارج حدود المضمون فقط. فالجوهر الأساسي في مضمون العمل الفني يظل كما هو بغضّ النظر عن الزخرفة. وحين يكون لهذه الزخرفة تأثير على المضمون تخرج تماماً عن نطاق الزخرفة. إن ما يعنيه ديماند هنا حقيقة هو أن الفن الإسلامي، طالما أنه «أساساً

---

(٤) .. «وبالاضافة الى هذه العناصر السائدة بما فيها المحاكاة للزخارف الشجرية والتداخل بين الساق والورقة فقد ظهر مميز ثالث اشتق من القرآن، وهو أن الكتابة نفسها كعنصر زخرفة لعبت دوراً مهمًا في الفن الإسلامي أكثر من غيره. وهذا من قبيل تعصب المسلمين الذين يجعلون مع كل عمل فني بعض آيات من القرآن كدليل على الإيمان. كما أن هناك صيغاً من التبرك والتهنئة لا تعد ولا تحصى».. (المصدر السابق).

(٥) (المصدر السابق).

(٦) معرض المدينة للفن، نيويورك، ١٩٣٠، ص ١٢٠.

فن زخرفي»، فن بلا مضمون. وهذا بالطبع حكم غير صائب، إذ لا يمكن أن يصرح بأن حبات العرق والدموع التي بذلها ويبذلها عباقرة من كل العصور إنما ذهبت أدراج الرياح، إلا ناقد متعجل متأثر بحكم سابق.

إن عدم صلاحية ذلك الحكم قد دفع ديماند إلى محاولة لتعليله وشرحه. فهو يرى أن الفنان المسلم قد أنفق كل دموعه وعرقه في الزخرفة لأن رؤية السطح الفارغ أمر لا يطاق في العين المحمدية. فالحائط، وصفحات الكتب، كموضوعات الحياة اليومية، كلها غنية بالتزيين والتنميق النباتي، والهندسي، والمجرد. وقليلاً ما يكون هذا التنميق مصحوباً بصور الأشخاص والحيوانات. ولكن هذه الأخيرة، مع ذلك تأتي في مرتبة ثانوية بالنسبة للاتجاهات الزخرفية السائدة. وفي الواقع فإن التزيين الذي يشكل الخلفية يعطي من الأهمية بمثل ما تعطي تلك الأشخاص ذاتها»[٧]. وهكذا يصبح الفن الإسلامي، بالنسبة لديماند، مجرد رد فعل لعقدة نفسية أصيب بها كل الفنانين المسلمين ـ العاديين والعبقريين منهم على حد سواء. ثم لا يحاول ديماند أن يذهب خطوة واحدة أبعد من تأكيد هذا الرأي، فعبثاً أن يحاول القارىء أن يجد في كتابه شرحاً لهذه الظاهرة المدهشة التي لا نظير لها في تاريخ الفن، بل في تاريخ الإنسانية كله.

وهناك تحامل غربي آخر تنم عنه محاولة ديماند هذه، فتأكيده على أن «تصوير الأشخاص والحيوانات إنما يأتي بصفة دائمة ـ عرضاً أو ثانوياً بالنسبة للاتجاهات الزخرفية السائدة» يعتبر تفسيراً للفن الإسلامي على أنه «أساساً فن زخرفة». وهو بهذا يفترض أن الفن، ليكون فناً رفيعاً لا مجرد زخرفة، يجب أن لا يكون تصوير الأشخاص فيه ثانوياً» بينما تكون عناصر الزخرفة هي الجوهر. وباختصار فإنه يرى ضرورة تصوير الشخصيات في الفن، بنفس الطريقة التي يفهمها ويعرضها الفن الاغريقي، والغربي بصفة عامة. ولكن تصوير

---

(٧) المرجع السابق.

الشخصيات في الفن، وخاصة بالطريقة التي يعرضها الفن الإغريقي والغربي، يعتبر محرماً في الإسلام. وفي رأي ديماند أن الفن الإسلامي لم يكسر هذه القاعدة الصارمة إلا على يد «الشيعيين» أو «الطائفة الأكثر تحرراً» - كما يسميهم - «والتي بظهورها انقسم المعسكر الإسلامي إلى طائفتين كبيرتين: هذه وطائفة السنيين المحافظين» [٨].

إن هذا التقييم لخصائص الفن الإسلامي بما لا يتلاءم مع طبيعته، والاتهامات المترتبة عليه بسبب فشله في تقديم النماذج الفنية التي لم يقدمها، يعتبر النمط الشائع في دراسات الغربيين لهذا الفن، فمعظم الدارسين له يرون أن انعدام العناصر الشخصية فيه يعد مشكلة المشاكل. والتحامل واضح تماماً في السؤ ال الذي يطرحه الباحث الغربي هنا، ناهيك عن الإجابة التي يتصورها.

أما ت. و. أرنولد فيرى أن تحريم الإسلام تصوير الشخوص إنما جاء، «بالتأكيد» نتيجة «تأثير اليهود، الذين دخلوا في الإسلام، على تطور الفكر والشعائر في الأجيال الإسلامية الأولى»، وأن خروج المسلمين على هذا النسق في بعض الحالات، وخاصة في فن التصوير، إنما يرجع إلى حقيقة هامة، وهي أن هذا التحريم مناف للطبيعة البشرية [٩]. وصدوراً عن عدم الفهم لمكانة تصوير الأشخاص والغرض منه في الفن الإسلامي يصبح من الطبيعي أن أي محاولة لتقييمه سوف توحي بفشله الذريع كفن، وكنشاط إنساني على حد سواء. فحين يقلب الباحث الغربي نظره باحثاً عن شيء أو قيمة يريدها هو ولكنه لا يجد لها أثراً في الفن الإسلامي اطلاقاً، بل على العكس يجد انها أبعد ما تكون عن ضمير الفنان المسلم وغرضه، يحس بالمرارة وخيبة الأمل. ويُعد كتاب أرنولد: التصوير

---

(٨) المرجع السابق ص ١٥.

(٩) كتب ارنولد يعتذر بأن الإسلام ليس بأفضل من المسيحية في استخراج الطاعة لمبادئه من معتنقيه، وانه لمن الغريب أن ينجح الإسلام في الوقت الذي تفشل فيه المسيحية بما لديها من هيئة كهنوتية قوية ونظام حياة دينية قادرة، علمًا بأن الانفصال بين العقيدة والعمل كان معروفاً لدى الأقطار المسيحية. أما الإسلام فإنه ليس لديه هذا النظام الكهنوتي ولا أية مؤسسة تفرض وحدته العقيدية (المرجع السابق).

في الإسلام: دراسة في مكانة الفن التصويري في الثقافة الإسلامية، Painting in Islam, A Study of the place of Pectorial Art in Muslim Culture. مثالاً تقليدياً لهذا الإحساس [١٠].

فهو يكتب: «هناك سمة خاصة تطبع تصوير الأشخاص في الفن الإسلامي تستحق اهتماماً خاصاً، أعني، ندرة المحاولة لابراز تعبيرات عاطفية على وجوه الأشخاص الأحياء الذين تمثلهم هذه الصور» [١١] أكثر من هذا فإن «الفنان المسلم» - كما يتصوره أرنولد - «كان راغباً في إنفاق ساعات من جهده ليصور العروق الدقيقة في ورقة من شجرة الدلب أو ليصنع الظلال والألوان في أوراق زهرة السوسن، ولكنه لم يخطر بذهنه على الإطلاق أن يهب نفس الآلام والجهد ليبرز ملامح الشخوص الإنسانية ويجعلها معبرة عن موقفها الانفعالي والوجداني في خلال المشهد الذي تشكل جزءاً منه. وكقاعدة عامة، فان مثل هؤلاء الشخوص ينظرون إلى ما حولهم بوجوه لا أثر فيها للتفاعل مع ما يجري حولهم أو الاهتمام به، سواء أكانوا ملوكاً أم سوقة، جنوداً أم فلاحين. فالمحاربون في المعركة يتلقون الطعنات والجروح القاتلة وكأنهم لا يهتمون بها. فها هنا رأس جندي تكاد تطير عن أكتافه على أثر ضربة قوية من خصمه ومع ذلك لا تختلف نظرته إطلاقاً عما لو لم تكن هذه الضربة قد وقعت، وهناك فارس تدمى جراحه بغزارة حيث لا يثير منظر دمه المتدفق في عاطفة الرسام أكثر مما يثيره لون سروال قرمزي، وكأنه (أي الفنان) لا يعرف شيئاً عن خلجات النفوس في مثل هذه الحالات، فهو يمر على الموقف في بلادة دون أن يعرض في لوحته أي علامة خارجية على الآلام المهولة التي لا بد وأن تصحب مثل هذه التجربة المروعة. وحتى في لحظات البهجة التي تخرج الانسان عن وعيه تبدو هذه الوجوه مجردة تماماً عن أي انفعال، وكأنها وجوه أناس لم يدركوا أنهم في قمة السعادة كما تتمثلها التجربة الانسانية» [١٢].

---

(١٠) مطبعة كلاروندون، اوكسفورد ١٩٢٨.

(١١) مرجع ارنولد السابق ص ١٣٣.

(١٢) المرجع السابق ص ١٣٣ - ١٣٤.

هذا خطاب رائع. لكنه يغصّ بسوء الفهم والتحامل والانتقاص والازدراء مما يجعله لا يليق بأي عالم عرف للموضوعية أي معنى. فالتصوير في الإسلام يجب أن يُقيَّم في ظل الروح العام للفن الإسلامي كما سنرى فيما بعد.

٣ ـ في الفن المعماري: ك. ا. كرسُول K. A. Creswell

ك. ا. كرسول ـ ربما يعتبر ألمع الأسماء في دراسة الفن المعماري الإسلامي ـ يرفض الاعتراف بأن هناك شيئاً ما يمكن أن يطلق عليه «الفن المعماري الإسلامي» ولكن هناك فقط ما يمكن أن يسمى في رأيه «فن معماري عند المسلمين» [١٣]، أي الفن المعماري عند هؤلاء الذين يسمون أنفسهم مسلمين، وبالطبع فإن الفرق بين هذين كبير.

فأولاً: هو يرى أنه لا وجود لما يمكن أن يسمى «فن معماري عربي» فالعرب، طالما إنهم قدموا من جزيرة العرب التي هي على حد تغبيره، خالية تماماً من «الفن المعماري» لم يكن لديهم ما يمكن أن يسهموا به في هذا المضمار بالنسبة للشعوب التي تغلبوا عليها [١٤]. وهكذا فإن كرسول يبدأ بفكرة مسبقة وهي أن الإسلام في حد ذاته، أو الفكرة الإسلامية، لا أهمية لها في الفن المعماري عند

---

(١٣) عنوان أهم أعماله هو «فن العمارة الإسلامي في العصور الأولى» مطبعة كلاروندون اوكسفورد

(١٤) المرجع السابق، جزء ١، ص ٤٠ حيث كتب: «يظهر أن العرب قبل الإسلام لم يكن عندهم سوى فكرة بدائية عن فن العمارة، وكل الذي كان لديهم لا يزيد عن أربعة جدران مغلقة وعلى ارتفاع الرجل. وكذلك الحال في أيام الإسلام الأولى، إذ أن المسلمين لم ينقلوا معهم إلى الأقطار المفتوحة الا ما يخدم أهدافهم الدينية البسيطة وقد عبر ريتشموند عن ذلك بقوله: إن مصادر فن العمارة الإسلامي تظهر قبل الفتح الإسلامي بشكل متواضع يناسب حاجات الفاتحين البسيطة. وكذلك الحال بالنسبة للعرب المستقرين في ديارهم. ففي ذلك الوقت كان البدو الذين يشكلون تسعة أعشار سكان الجزيرة لا يبدو فنهم المعماري إلا في خيمة الشعر، لا سيما وان البدوي يشعر بمنتهى الضيق إذا وضع بين جدران أربعة وسقف يعلوه. ومن هنا فان الجزيرة العربية كانت تعاني فراغاً في هذا الفن، مما يجعل نسبة الفن الإسلامي الى العرب لا تصح البتة». ونقل كْرِسْوِيْل دعوى ريتشموند هذه من كتاب «أخيضر» للمؤلف ج. ل. بيل. صفحة (٨) برضاء تام وأضاف عليها قائلاً «إن الفاتحين المسلمين كانوا بدواً مقامهم الخيام وقبورهم رمال الصحراء ولقد كان سكان واحات غرب ووسط الجزيرة راضين بعمارتهم البسيطة التي تقوم على حجارة الطين وعلى جذوع النخل ولم يعرف هذا البناء شيئاً من الزخرفة أو شيئاً من وسائل الخيال المركبة ولم يكن بناؤ هم إلا نمطاً يمثل أبسط الحاجات» المصدر السابق (ص ٤٠ ـ ٤١).

المسلمين، هذا إذا افترضنا الخطأ المحال بأن العرب لم يعرفوا فن العمارة قبل الإسلام.

وثانياً: وان سلّمنا جدلاً بأنه لم يكن هناك فن معماري ذو قيمة تذكر في الجزيرة العربية قبل الإسلام وفي العصور الإسلامية الأولى، كيف إذن تأتى للمسلمين أن يبدعوا تلك الآثار الفنية المعمارية الباهرة التي تملأ العالم الإسلامي من الأندلس إلى الصين؟ ويجيب كرسول على هذا السؤال بأن المسلمين ـ ببساطة قد تبنوا أشكال الفن المعماري التي كانت موجودة عند الشعوب الخاضعة لهم؛ وأنهم إنما فعلوا ذلك، خلال السنوات الأولى التي شيدوا فيها حضارتهم، لدواعي السياسة والفخر والمنافسة المحضة [١٥]، وبجانب أن هذا الحكم يعبر عن حقد داخلي بدلاً من أن يكون تحليلاً منطقياً، فإن المحاولة التي يبذلها كرسول لتعليله يشوبها السفسطة والتطرف والغرور من ناحيتين: فمن جهة، ادعاؤه بأن الجزيرة العربية «مجردة تماماً من الفن المعماري» قبل الاسلام حتى لو سلمنا به، لا يستلزم بالضرورة أن المسلمين لم يكونوا مبدعين في الأبنية التي شيدوها بعده خارج الجزيرة العربية. ومن جهة أخرى، فإن تبنيّ أشكالاً وعناصر من الفن المعماري الأجنبي لا يعارض صفة الإبداع أو الخلاقية بل على العكس أنه يفترض مثل هذه الصفة إذ كيف يمكننا أن نتحدث عن تبنٍّ لفن من الفنون دون أن تستحضر مبدأين اثنين: مبدأ

---

(١٥) يقول كرسويل: «والوصف الدقيق الذي بحوزتنا للمساجد الأولى في الإسلام ومنزل محمد ﷺ في المدينة يُظهر بداثية هذا الفن عندهم وكذلك الأمر في المسجد الكبير في الحيرة ومساجد البصرة والكوفة والفسطاط. وأما المساجد الأولى في سوريا فقد كانت في أصلها كنائس حولت إلى مساجد أو قسمت كنيسة ومسجداً، وليس هنالك ما يدعو إلى القول بأن المساجد انشئت بشكل مستقل إلا في عهد الوليد أو عهد عبد الملك على الأقل. ولقد استمرت هذه الحال جيلين من الزمان ودون أن يتأثر العرب بأية طموحات للاستفادة من فن العمارة في البلاد المفتوحة. وكما يقول فرجوسن في كتابه «تاريخ فن العمارة»، النشرة الثالثة، الجزء الثاني، ص ٥١٤، لو أن الإسلام بقي قابعاً في موطنه الأصلي لما كان لأي مسجد من المساجد المذكورة أن ينشأ وما الطموحات التي شعر بها المسلمون بعد ذلك إلا نتيجة للأهداف السياسية، «المصدر السابق، ٤٠ ـ ٤١) وأكثر من هذا فإن كريسول يعيد هذا الكلام في نتائجه ويضيف عليه قوله: «إن عبد الملك والوليد لم يبدءا فن العمارة إلا ليظهرا أن المسلمين ليسوا بأقل من المسيحيين في هذا المضمار، فكانت قبة الصخرة (المرجع السابق، المجلد الأول، ص ٤١).

الاختيار ومبدأ التنسيق؟ على أن كرسول، ليجعل من فكرته أمراً مقبولاً، ربما قصد إلى التأكيد على أن المسلمين لم «يتبنوا» وانما «نسخوا» ـ بلا اختيار أو تنسيق ـ فنون الشعوب التي خضعت لهم. وفي مثل هذه الحالة لا تصبح فقط وحدة الفن المعماري الإسلامي مستحيلة، وإنما أيضاً ينهار تماماً كل جمال أو روعة يتمتع بهما أي بناء إسلامي من «قبة الصخرة» و«الحمراء» إلى «المسجد الجامع» و«تاج محل». وهكذا فإن تحليل كرسول يقود إلى موقف لا يمكن قبوله وهو أن أياً من روائع العمارة الإسلامية ليس إلا «بيزنطياً» أو «رومانياً» أو «فارسياً» أو «هندياً» أو «خليطاً عشوائياً» من هؤلاء ومثل هذا في الواقع، إن صح إطلاقه على شيء فإنه لا يمكن بحال أن يكون «إسلامياً» (١٦).

وثالثاً: إنه من السخف أن يقال إن حضارة جديدة بين الحضارات لا تستمد عناصرها من حضارات سابقة عليها أو مجاورة لها. فما من شعب يخلق حضارته من «عدم». ولكن الذي يمكن أن يقال هو أن الحضارة لا توصف

---

(١٦) وابعد من هذا في دحض حجج كرسويل التي تتهم فن العمارة الاسلامي بنقص عنصر الإبداع فإننا يجب أن ننوه أن علاقة الناس ـ أي العرب، والثقافة ـ أي الإسلام، بفن العمارة لا يمكن معرفتها بارجاع كل عنصر من عناصر العمارة الإسلامية إلى مصدر غير عربي سابق على الإسلام. وطبقاً لهذه الافتراضات المسبقة فإنه لا يسلم من مثل هذا الاتهام أي فن للعمارة في العالم. فالمبدأ الذي يوحّد ويربط العناصر المتعددة في الفنون السابقة للإسلام هو المبدأ المطلوب بحثه وتحليله والتعريف به. وهو أيضاً المبدأ الذي أخرجته الجزيرة، وهو الذي وعاه العرب وأدركوه. وهو المبدأ الذي تمّ به جمع وهضم وتنسيق بل توحيد العناصر التي درسها كرسويل وحكم عليها بقدمها وعدم عربيتها. ومع احتمال قول كرسويل، فإنه لا يمكن التعرف على هذا المبدأ بتتبع عدد بسيط من العناصر غير العربية السابقة للإسلام. ولو أننا سلمنا بصحة هذه التعميمات فانها لا تفسر الرقي الذي وصلت إليه هذه العناصر العربية لتشكل فيما بعد وحدة واحدة، حيث نجد أن البناء بأكمله وبجميع أجزائه يسعى لتحقيقها ولتشكيل اختيار رائع منها. ومن السفه المنطقي ان ينكر مبدأ الاختيار بحجة تنوّع الأصول. فالعرب الذين استطاعوا خلال أعوام أن يصلوا الى شواطىء الأطلسي ومناطق الأندلس والهند كما أن هؤلاء كانوا قبل اسلامهم ذوي صلات. بالصين وغيرها من مناطق الأرض، لا يمكن أن تكون فرص الاختيار عندهم ضيقة.

ومن المؤكد أن هؤلاء العرب عندهم من المبادىء ومن العقيدة ما يبرر لهم هذا الاختيار المنظم والرقي بما اختاروه ليُمثّل القيم التي سعوا من أجلها. إن قبول مثل هذا المبدأ الذي ذكره كرسويل من غير بحث إنما هو ظاهرة سطحية مغالية، ونفي العروبة عنه إجحاف وظلم لطبيعته. أما انكار وجوده بالكلية فأمر مشكل لا يزيد صاحبه إلا ضلالاً، بل هو تهرب من مجابهة الحقيقة.

بكونها حضارة إلا إذا كانت قادرة على هضم مثل تلك العناصر واعادة تمثيلها وإخراجها في شكل جديد ينسب إليها أصالة. ومن هنا فإن كرسول مضطر للاحتفاظ بفكرته الى الغلو في الانكار بأن الحضارة التي جاء بها الإسلام حضارة على الإطلاق. على أن مناقشته في مثل هذه الحالة تصبح، مرة أخرى، نوعاً من العبث. وتأكيده بأن النبي ﷺ كان معادياً للفن المعماري ـ وهذه مسألة لم يستطع البرهان عليها ـ (١٧) لن تقدم له أي عون في مناقشته.

ورابعاً: إن ما يطلق عليه «حضارات أجنبية» استعار منها الإسلام هو بعينه «حضارات الشرق الأوسط والحضارات الفارسية». ولا شك أن هذه ليست حضارات إسلامية أو عربية بالإحساس الذي بعطيه التأريخ الهجري لهذه المصطلحات. ولكنها في مجموعها، بالاضافة إلى الحضارة العربية الإسلامية بعد الهجرة، تشكل وحدة أعرق. فالمسلم بعد الهجرة استعار من السوري «البيزنطي»، ومن العراقي «الفارسي» ولكن ما استعاره يعتبر جزءاً أصيلاً من نفس المادة التي تشكل ثقافة الشرق الأوسط لآلاف من السنين، نفس المادة التي تتوحد معها نفسه ويرى فيها ذاته الموروثة.

٤ ـ في الأدب: ج. إ. فون جرونباوم G. E. von Grunebaum

ربما يعتبر رأي جرونباوم عن طبيعة القيم الجمالية في الأدب الإسلامي أكبر تحامل وجه ضد الفن الإسلامي. ففي رأيه أن الإسلام يحط من شأن

---

(١٧) يدعي كرسويل ان محمداً ﷺ «احتقر فن العمارة ولم تكن عنده الرغبة بأن يغير الطبيعة البدائية في البناء العربي كما لم يكن عنده أي طموح في هذا المضمار». ويستشهد كرسويل لحكمه هذا على النبي الكريم ﷺ بكلام الخوري هنري لامانس اليسوعي نقله من مقالة له عنوانها «دراسة عن حكم الخليفة معاوية» نشرت له في مجلة الاستشراق البيروتية (عدد ٢، ص ١٣٠) ويدعمه بحديث عن النبي ﷺ سجله ابن سعد في كتاب الطبقات الكبرى بأن «البناء يذهب بسعادة المؤمن (المرجع السابق ص ٤١). وقد غاب عن هذين المستشرقين ما للحديث المذكور من صبغة ردة الفعل الواضحة ضد الاسراف الذي كان عليه العباسيون في عواصمهم كبغداد وسامراء وذلك بعد قرنين من وفاة النبي ﷺ (ص ـ ١٠) فاته ما ذكره هو في حديثه مما عنى به نفسه من تأكيداته على بدائية العمارة في المدينة وعلى الفراغ الفني وان ما كان في الجزيرة لا يزيد عن الخيمة السوداء أو حجارة الطين وجذوع النخل، مما يتلاء مع الحاجات البسيطة. وقد كان ينبغي أن يوصي هذا كله بعدم احتمال صدور هذا القول عن النبي ﷺ.

الفنون جميعاً بتحريمه الكامل للخلاقية من جانب الإنسان، وأنه يحقر «أي ابتكار ذاتي من جانب الفنان»، ويعتبر مثل هذا الابتكار موضع شك، أو حتى «غير مشروع» وغرضه دائمًا هو «إقصاء أية فكرة عن وجود حقيقة فنية بجانب تلك التي تفكر فيها ونعيشها. وجرونباوم يستمد استنتاجه هذا مما يسمّيه «اتهام» الأدب ورجاله بأنهم ـ «يقولون ما لا يفعلون» [١٨]، «فالقرآن» على حد تعبيره، «يضع الشاعر في موضع الريبة» [١٩]. وبعد أن يقتبس هذا الكاتب الآيات ١٢٤ ـ ١٢٦ من السورة ٢٦، [الشعراء]، يذهب إلى القول بأن هذا الحكم يعتبر «إنكاراً لاهوتياً للإبداع الإنساني» [٢٠] وهذا، من غير شك أخطر اتهام يوجه للإسلام فيما يتصل بموضوع الفن. فلو أن القرآن نفسه يقف ضد الابداع الفني، في حد ذاته فلن يكون إذن أمام الفنان أي أمل في الإبداع سواء في الأدب أو الموسيقى، أو النحت، أو التصوير. ومن الجدير بالذكر أن جرونباوم حين أشار إلى تلك الآيات القرآنية الكريمة في مقالته «العقيدة الإسلامية والجمالية العربية» [٢١] اختار فقط الجملة «وأنهم يقولون ما لا يفعلون»، من الفقرة التي تقع هذه الجملة في سياقها. أما في مقالته «روح الإسلام كما تبدو في أدبه» [٢٢] فهو يقتبس الفقرة كلها ولكنه يقف عند تلك الجملة ذاتها. وحتى في هذه الحالة فإن الفقرة: والشعراء ـ يتبعهم الغاوون ـ ألم تر أنهم في كل واد يهيمون ـ وأنهم

---

(١٨) يقول المستشرق فون جرونباوم في مقال له (الأيديولوجيا الإسلامية ونظرية الجمال العربية) نشر في مجلة ستوديا إسلاميكا. جزء ٣، ١٩٥٥، ص. ٧: «لم يكن قط للاسلام أية دعوة الى الجمال الأدبي. إذ اضطر محمد للابتعاد بحركته عن الشعر، ومن ثم الى التنكر للأدب والأدباء قاطبة والحكم عليهم بأنهم بالضرورة مراؤون، «يقولون ما لا يفعلون» (الآية). فهذه الآية بالذات، على سذاجتها البالغة، قطعت كل طريق كان يمكن أن يوصل المسلمين الى نظرية اسلامية للجمال الأدبي. فهي أودت، والى الأبد، بكل حقيقة جمالية في عرف المسلمين، وحجبت عن وعيهم أن للجمال الفني حقيقة لا تقل واقعية عن عالمنا المحسوس. هذا وان عدم اعتراف المسلمين بأية حقيقة جمالية ألزمهم بنكران الابداع الفني المستقل انكاراً مطلقاً. ذلك أن الحقيقة الجمالية هي التي تلزم باقترانها بالقانون الأخلاقي لتقدير العمل الفني».

(١٩) جاء هذا في مقال لجرونباوم عنوانه «روح الإسلام كما تتجلى في الأدب» نشر في مجلة ستوذيا اسلاميكا جزء ١ (١٩٥٣) ص ١٠٦.

(٢٠) المصدر السابق ص ١٠٧.

(٢١) «الأيديولوجيا الإسلامية ونظرية الجمال العربية».

(٢٢) «روح الإسلام كما تتجلى في الأدب» ص ١٠٧.

يقولون ما لا يفعلون»، والتي اعتمد في نقلها على ترجمة بل Bell، [٢٣] لا تؤدي في حد ذاتها، بطريقة منطقية، إلى النتيجة التي توصل اليها. فالمسند إليه، أي «والشعراء» ليس مفصولاً والجمل التي تليه جمل وصفية لا حكمية. وعليه فإن التحريم القرآني لا ينصب على كل الشعراء وانما فقط، وبكل بساطة، على هؤلاء الذين هم «في كل واد يهيمون» و«يقولون ما لا يفعلون».

وهناك دليل أبعد على عدم الفصل بين المسند إليه، «الشعراء»، وبين الجمل الوصفية بعده، نجد في الفقرة التالية والتي رأى جرونباوم من المناسب إغفالها، مع أن هذه الفقرة ذاتها، بكلماتها القرآنية، تدحض كل دعواه تماماً. فلننظر أولاً إلى ما تقوله الآيات المذكورة: «والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون» [٢٤]. فمن الواضح هنا أن القرآن الكريم لم يحرم الشعر ولم يحط من قدر الشعراء والأدباء» في مجموعهم، بل فقط «في بعضهم»، أي الذين «يقولون ما لا يفعلون». فليس في هذا الموضع إذن ولا في غيره ما يشير بأن القرآن ينكر الأدب كما يدعي جرونباوم. غير أنه ـ القرآن ـ يتوعد ـ وهو توعد مشروع ـ أولئك الشعراء الذين يسخرون مواهبهم وراء أي غرض، (وهذا هو المعنى الوحيد الذي يستطيع الواحد أن يراه مطابقاً للعبارة «في كل واد يهيمون»، ولاتطابق أفعالهم أقوالهم. ولكي لا يكون هناك لبس أو سوء فهم، فإن القرآن يستثني في صراحة أولئك الشعراء الورعين المستقيمين أخلاقياً. وهذا استثناء واضح لا جدال فيه، فأداة الاستثناء العربية «إلا» السابقة على «الذين آمنوا، وعملوا الصالحات، وذكروا الله كثيراً. . » الخ، ليس لها إلا معنى واحد هو «الاستثناء». ولا يمكننا أن نتهم الأستاذ الجليل بأنه لا يعرف معنى «إلا». إذاً فلا مفر من تحميله جرم التلاعب بالنص لاقامة الحجة المرغوبة [٢٥]. والحق أنه بدلاً

---

(٢٣) المصدر السابق.
(٢٤) القرآن الكريم ٢٦: ١٢٤ ـ ١٢٧.
(٢٥) وهذا يعارض ما جاء به القرآن عندما حذر من الافتراء «فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا» (القرآن الكريم ١٠: ١٧).

من العداء للأدب، يعتبر الإسلام هو الديانة الوحيدة - فيما يعرف المرء - التي تلزم أتباعها ببذل جل جهدهم لتحصيل التمكن من اللغة والتفوق الأدبي وتفهم البلاغة.

على أن موقف جرونباوم يصبح أكثر عرضة «للقطع بما يتبع مما كتبه في مقالته. إذ هو يدعي بأن الإسلام فرض على أتباعه «اللاقدرة» على الخلق الفني. «فالاسلام» - على حد تعبيره - «لا يعرف من الطقوس الدينية ما تعرفه المسيحية أو الهيلينية من نماذج، أي أن تنوع العبادات الإسلامية خلال العام «الشعائري» جد محدود في مجالاته الدرامية. فالشعائر المسيحية تعتمد أساساً على الخيال، بينما الشعائر الإسلامية تلجأ فقط إلى العقل. الأولى تحوِّل الأسرار الغامضة إلى دراما، بينما الأخيرة تخلو تماماً من مثل هذه الأسرار. فليس في الإسلام عملية تخليص للبشر من الخطيئة الأصلية. فهذه الخطيئة، في نظر الإسلام، ليست أكثر من عدم الوفاء لعهد تم بين آدم وربه. إنها لم تفسد طبيعة الإنسان الى الحد الذي تتطلب تضحية قدسية لاسترجاع تلك الطبيعة النقية. وفي رأي محمد، أن الإنسان لم يفسد ولكنه فقط ضل، وهو لا يحتاج، إلى مخلِّص، ولكن إلى إرشاد عن غوايته. ومن ثم فلا مكان في الإسلام لأسطورة الخطيئة والخلاص التي تمثل وجوهها المختلفة صور التاريخ الانساني المفعم بالمآسي ومصير الانسان الفرد المعدوم من الأمل بدون تخليص خارجي. أما في الإسلام، وكل ما فعله الله ويفعله هو منح الإنسان فرصة تخليص نفسه بنفسه؛ فهو لا يحبّ النوع الانساني الى درجة التألم في حالة فسادهم» [٢٦].

هذا يعني في وضوح اعتماد العقيدة المسيحية كنموذج للدين، حين نتحدث عن الفن. فجرونباوم، فيما يبدو، يرى أنه لا يمكن أن يصدر الفن إلا عن شعائر موقوفة على الأساطير الغامضة، ومعبر عنها في إطار تمثيلي، لأن مثل هذا الإطار التمثيلي (Dramatic) الذي تقدمه المسيحية هو وحده الفن الديني

(٢٦) «الأيديولوجيا الإسلامية ونظرية الجمال العربية» ص ١٠ - ١١.

الممكن. وحقاً، هكذا يؤكد جرونباوم، أن «المـرء يستطيع أن يـدرك بدون عناء أن عدم التجاذب الحواري سواء في تصرفات الله أو في مواقف الإنسان قد جرد المجتمع الإسلامي من أي دافع قوي تجاه الفن التمثيلي. وبينما وجد هذا الفن، على كل حال، نقطة ارتكاز في العقيدة المسيحية، فإنه لم يجد مثل هذه النقطة سواء في العقيدة الإسلامية أو في البناء الشعائري لها» (٢٧).

نفس هذا الميل المفضوح للفن التمثيلي كما لو كان وحده الفن الممكن أو الجدير بالملاحظة، ونحو المسيحية كما لو كانت وحدها النموذج الذي يجب أن يحتذى في كل العقائد حيث يصدر عنها هذا الفن، وحيث تشجعه وتخدم كأساس له، هو ما دفع بجرونباوم إلى أن يرى الإسلام نمطاً يمنع الفن التمثيلي وهكذا يرى في كتاباته أنه «لم يكن التحريم للفن ـ سواء أكان صحيحاً أو ملفقاً ـ هو الذي منع الفنون التصويرية في المساجد؛ ولكنه بالأحرى عدم وجود الدافع القوي لتقديم مثل هذه الفنون» (٢٨). وهو يشرح هذا بقوله: إن «محمداً لم يكن موضوعاً لأي عبادة خاصة أو مباشرة من جانب أتباعه، أو بعبارة أخرى فإنه لم يكن موقراً بنفس الأسلوب الذي اتخذه القديسون المسيحيون نحو المسيح» (٢٩).

٥ ـ في الموسيقى: هـ . ج فارمر (H. G. Farmer):

فارمر، بالرغم من ألفته الطويلة للنصوص الإسلامية الموسيقية، أو النصوص التي كتبت عن الموسيقى الإسلامية، يخطىء فيما يطلق عليه «معارضة الإسلام للفن الموسيقي ككل». وفي تقديره أن الموسيقى شيء طبيعي في الإنسان ولا يمكن تحريمه أو منعه، ولهذا فهو يحكم على وجود الموسيقى ونموها وتطورها في الإسلام كحقيقة أخذت مكانها بالرغم من تحريم الإسلام لها. ويصرح في كتاباته بأنه: «حينما ينظر المرء إلى كل الاضطهادات والعقوبات التي وجهت ضد الموسيقى لربما وجد من المدهش أنه قد أمكن لهذا الفن أن يتقدم

---

(٢٧) المرجع السابق ص ١١.　(٢٨) المرجع السابق　(٢٩) المرجع السابق.

تحت راية الإسلام. ولكن الحقيقة أنه برغم صرامة الفقهاء والمتكلمين فإن القانون الخاص بتحريم الموسيقى كان له احترامه في المواعظ أكثر منه في الملاحظة والتطبيق» [٣٠] على أن كل أنواع الموسيقى التي لم تكن «مباحة» فقط وإنما أوجبها الإسلام وأمر بها، مثل الأذان وترتيل القرآن [٣١]، لا تعتبر موسيقى طبقاً لما يراه فارمر وغيره من المستشرقين. وعنده أن الموسيقى تتألف من ذلك النوع الموقوف على التأثيرات الوجدانية»، النوع الذي يعطي للعراف والكاهن والساحر القديم تلك السلطة العجيبة على أفئدة الناس أو الذي يقود الى السكر والدعارة » [٣٢] وما نشأ من هذا النوع سواء على أيدي الصوفية أو غيرهم من المسلمين «في كل مكان بالرغم من الاسلام هو فقط الجدير باسم الموسيقى الإسلامية عند فارمر»[٣٣].

وبجانب ما يترتب على هذا الرأي من تصوير غير مباح للإسلام كحضارة متناقضة مع نفسها، فإن الكاتب يفترض بلا أدنى دليل أن الموسيقى هي فقط ما يصور العواطف المختلفة للإنسان في تفاعله مع الطبيعة، وأنها تفعل ذلك بقوّة توحي الى مستمعيها بالمشاركة في هذه العواطف وذلك بتحريكها فيهم. وهذا التعريف الواضح من تحليل فارمر ربما ينطبق على الموسيقى الغربية. وخاصة تلك الموسيقى الرومانتيكية التي أعقبت الموسيقار باخ، مع أنه قد يعتبر تحقيراً للموسيقى ذاتها في رأي عباقرة الموسيقى الغربية مثل موزار أو بيتهوفن، أو براهمز أو فاجنر. على أن هذا التعريف لا ينطبق على الأذان أو ترتيل القرآن لأنهما ـ مثل كل الفنون الإسلامية ـ لا يرحبان بهذا الهدف (أي تصوير العواطف الإنسانية في تفاعلها مع الطبيعة). إنّ غايتهما النهائية مختلفة؛ وهذا الاختلاف ذاته هو الذي يؤكد اسلاميتهما ويرسي دعائمهما. فنحن لا يمكن أن نجحد ان

---

(٣٠) جاء هذا التصريح في كتابه «تاريخ الموسيقى العربية حتى القرن الثالث عشر». نشر لوزاك وشركاهم، لندن ١٦٢٩، ص ٣١.

(٣١) القرآن الكريم ٢٥: ٢٣، ٧٣: ٤.

(٣٢) فارمر، المرجع السابق، ص: ٣٥.

(٣٣) المرجع السابق ص ٣٦.

ما يطلق عليه فارمر: الموسيقى «المتصلة بالسكر والخلاعة» يوجد حقيقة وأن هذا النوع بانتمائه إلى المسلمين، كان من الطبيعي أن يحوي مضموناً رومانتيكياً أو عاطفياً في الاطار التعبيري للموسيقى الإسلامية الخالصة.. باختصار إنه خليط. على أن الخلط في القيم الجمالية غير مقبول، ولا يمكن أن يستثنى منه هذا النوع من الموسيقى. والاتهامات الموجهة اليه بأنه مطرد النغم الى حد الاملال، أو انه جامد، أو أن التعبير العاطفي فيه ركيك لها جميعاً ما يبررها. ولكن أن تعتبر الموسيقى الإسلامية الخالصة، التي يتوحد فيها الشكل والمضمون، والتي ظلت معبرة عن الذوق الموسيقي الإسلامي خلال العصور - أي الأذان وترتيل القرآن - أن تعتبر هذه غير جديرة باسم الموسيقى فهذا هو عين التحامل.

٦ - في نظرية الفن: ريتشارد إتنجها وسن R. Ettinghausen

على نفس هذا المنوال الغربي، يبدأ إتنجهاوسن تحليله لـ «خصائص الفن الإسلامي» (٣٤) بادعاء أن العرب قبل الإسلام كانوا شعباً لا مكان عنده للفن، **فأولاً**، وفي ظل الحياة القبلية، كل ما يحيط به المرء نفسه لا يتعدى الموضوعات والأشياء البسيطة، الخشنة، التي لا تقبل الكسر خلال حله وترحاله على ظهور الجمال» (٣٥)، **وثانياً** فإن ديانة العرب قبل الإسلام لم تتطلب نحت تماثيل جميلة

---

(٣٤) جاء ذلك في مقالة بعنوان «خصائص الفن الإسلامي» المنشور في كتاب حرره نبيه أمين فارس بعنوان «التراث العربي» نشر مطبعة جامعة برنستون ١٩٤٤، ص ٢٥١ - ٢٦٧.

(٣٥) المرجع السابق ص ٢٥١. إن استعمال «الأدوات المنزلية البسيطة والتي لا تتعرض للكسر» من جراء التنقل المتواصل مما تفرضه على العرب بيئتهم الصحراوية، لا يمنع من التمتع بالجمال - كما يدعي إيتجهاوسن - الا اذا كان الجمال كله محصوراً في الأدوات المنزلية. ويواصل إيتنجهاوسن كلامه فيقول «إن جميع المواد الحياتية الجميلة في المجتمع العربي كانت مستوردات أجنبية» (المصدر السابق). وهذا مع امكانية صحته إلا أنه غير ذي علاقة هنا ما لم تكن الحياة الفنية مقصورة على الشؤون المادية وحتى مع ذلك فإنه لا بد للمرء أن يعطي أولئك الرعاة من البادية درجة من الذوق الجمالي لانتخابهم تلك الأشياء للاستيراد والتقدير. ويتابع إيتنجهاوسن كلامه فيقول «إن الكلمات العربية» خياط ونجار وخزاف جاءت من اللغة الأرامية وواحدة من الكلمات للكتاب (مصحف) وكلمات مثل شباك وسوار وحداد.. من اللغة الأثيوبية» (المرجع السابق ص ٢٥٢) وانه من الواضح ان ايتنجهاوسن سيطر عليه افتراض مسبق غير صحيح بأن الأرامية والأثيوبية لغتان مفصولتان عن اللغة العربية ولا علاقة لها بها بينها نجد أن العلاقة أصبحت من الأشياء المألوفة مع نمو دراسات اللغات السامية وأصبح من غير الممكن تمييز المؤثر منها في الأخرى. هل التأثير جاء من الشرق اولاً أو من

لغرض العبادة، ومن ثم لم تقدم لهم أي احتمالات للإبداع الفني» (٣٦).

ونلاحظ أن إتنجهاوسن قد بدأ بفكرته السابقة عن الحياة الجمالية التي تقوم إما على الأشياء التي يقتنيها الناس في بيوتهم. واما على التماثيل المنحوتة لغرض العبادة. وبخلو الحياة العربية من هاتين تصبح امكانية الخلق الفني عندهم مستحيلة، حسب تصوره. أكثر من ذلك، ربما كنا بحاجة إلى أن نذكره بأنه نسي تماماً أعظم الفنون على الاطلاق، والذي يعد بالتأكيد أعظم الفنون العربية، أعني الشعر، ونسي أيضاً التوأم الذي يصاحب الشعر دائماً، الموسيقى، ففي تحليله بدأ التجاهل التام لهذين الفنين العظيمين.

وهكذا بعد أن أوحى الكاتب في نفس قارئه أن الإسلام لم يرث أي قيم جمالية من الحياة العربية، بدأ في عرض ما أعطاه الإسلام في هذا المجال. وهذا العطاء الإسلامي - فيما يرى الكاتب - قد تقرر في ظل مبادىء أربعة: «الخوف من اليوم الآخر» وكون محمد بشراً و«الخضوع لله القادر على كل شيء» و«الأهمية الرئيسية للقرآن كتعبير عربي للكتاب السماوي» (٣٧).

الغرب؟ وان وصفاً عن علاقة العرب بالآراميين والساميين نجده في كتاب د. س مارجوليوث عنوانه «علاقات العرب ببني اسرائيل قبل الإسلام»، نشر المجمع البريطاني بلندن ١٩٢٤ حيث يقول: إن الآثار التي تدل على أن الساميّين انتقلوا إلى اثيوبيا هي واضحة وقد اكتشفت على شكل نقوش في الأرض السبأية، (ص ٢٧) وأكثر من هذا فإن إيتنجهاوسن يصف «العرب» بافتقارهم الى فن التشخيص والذي يظهر بشكل عرضي وتلميحي في الشعر القديم ومثال على ذلك: عندما يقارن الشاعر عمرو أرجل المرأة الجميلة بأعمدة المرمر أو صدرها بصناديق العاج، (مرجع إيتنجهاوسن السابق ذكره ص ٢٥٢). ويبدو أن إيتنجهاوسن لا يقدر حساسية وارهاف الساميين وسكان حوض المتوسط لبياض البشرة ونعومتها واشراق الأجسام الصلبة وسيجد ما يساوي هذا في التوراة التي تقارن بين «الرجل» وعمود المرمر (أناشيد سليمان ٥: ١٢)، «والرقبة وبرج العاج»، (نفس المصدر ٧ - ٤). وهذه كلها إنما هي مقارنات بسيطة وسطحية، وانما تعطى لأغراض الجدل. ولا يدل هذا - كما أراد له صاحبه أن يدل - على أن الطبيعة البشرية التي تخيلته إنما تقتصر الى المقدرة على فهم فن التشخيص وليكن الأمر على أي حال كان فان ما يبدو غير معقول هو اصرار إيتنجهاوسن على محاكمة الوعي الجمالي الإسلامي بما لا يهتم به هذا الوعي، متناسياً أن الوعي الديني اليهودي، بل السامي برمته، يشارك الإسلام في عدم اهتمامه بفنون التشخيص.

(٣٦) «إن دين المجتمع العربي البدائي لم يسهم بشيء من النشاطات الفنية المتوقعة واننا لا نكاد نجد أية قطعة منحوتة مما كان يستعمله العرب في عبادتهم وهذا يصف الميراث الفني الذي وصل الى النبي وليس هنالك في حياة محمد ما يحسن أو يلطف هذه الصورة» (المرجع السابق ص ٢٥٣) فيا للتعصب الأحمق ضد دين الله.

(٣٧) المرجع السابق ص: ٢٥٤.

هو يَدّعي أن المبدأ الأول هو الذي أوجد التضاد بين الإسلام والحياة المترفة وبالتالي بين الإسلام والفن [٣٨]. وقد بنى إتنجهاوسن على هذا الرأي أنه ما وجد الترف، حيثما وجد في التاريخ الإسلامي - إلا على حساب الإسلام وتحدياً له. ولكن الكاتب هنا فيما يبدو لا يعكس سوى الصورة المسيحية التي تعلق دائمًا بذهنه وهي أن الاستمتاع بأي متعة من متع الحياة إنما هو مادة، وزيف، وخطيئة، وشر - عقدة الذنب التي صنعتها اللاهوتية ابتداء من المسيح كما تصوره الأناجيل، إلى أوجستين، إلى لوثر وكالفن، - وهو بهذا ينسى أن الإسلام قد جاء على خلاف ذلك، إذ حينما يستمتع المسلم بهذا العالم المادي إنما يفعل ذلك بضمير مستريح طبقاً للتشريع الإلهي: «قل: من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا. .» [٣٩] وحتى لو كان الإسلام معارضاً للترف فإنه لا يتبع بالضرورة أن يكون معارضاً للفن إلا إذا كان تعريفنا للفن قاصراً على أنه لون من متع الحياة اليومية وأداة من أدوات اللهو والزينة.

أما المبدأ الثاني، أي إلحاح الإسلام على بشرية النبي، فقد حطم «كل احتمال لتطوير أيقونات (صور وتماثيل قدسية) تصور محمداً بنفس الطريقة التي يصور بها المسيح في العالم الغربي» [٤٠].

والمبدأ الثالث، أعني الخضوع لإله قادر على كل شيء، يتضمن - طبقاً لما يراه إتنجهاوسن - التحريم المطلق لتمثيل الشخوص، ومن ثم الحط الكامل من شأن الفن التشخيصي [٤١]. إن استسلام المسلمين لهذا الاعتقاد هو «المسؤول عن عدم الانفعال، بل قل عدم الحيوية، أو اللاطبيعية، التي تبدو في تصويرهم لكل ما هو حيّ» [٤٢]، هو المسؤول عن «الرتابة الصارمة في وضع الألوان غير الطبيعية أو غير المتجانسة بعضها إلى جانب بعض» [٤٣] هو المسؤول عن «عدم

---

(٣٨) المرجع السابق ص ٢٥٥.
(٣٩) القرآن الكريم ٧ - ٣٢.
(٤٠) مرجع نبيه أمين فارس ص ٢٥٦.
(٤١) المرجع السابق ص ٢٥٧.
(٤٢) المرجع السابق ص ٢٥٩.
(٤٣) المرجع السابق.

الرغبة الواضحة في خلق ولو نموذج واحد رئيسي تتضح فيه الشخصية الفردية المعبرة عن الذات» (٤٤)، هو المسؤول عن «التخلص من هذا الشكل المغلق بجعل النموذج غير نهائي» (٤٥)، هو المسؤول عن «تتالي الرسومات التي لا تتضح فيها البداية أو النهاية» (٤٦)، هو المسؤول عن «الأشكال والوحدات الفنية التي تعرض في أسلوب تعسفي يمكن معه أن تُعكس أو تُغَيَّرَ أوضاعُها» (٤٧)، هو المسؤول (فوق هذا كله وبعد هذا كله) عن «عدم الترابط العضوي بين الوحدات الفنية» (٤٨). وطالما إن إتنجهاوسن، قد اعتبر محاكاة الشخصية، والتطورية، والخصائص الواقعية والطبيعية، في الفن الغربي مُثُلاً مطلقة لكل الفنون، فإن كل ما استطاع أن يراه في الفن الإسلامي هو أنه فن تعوزه هذه الخصائص أو أنه يناقضها.

وفي النهاية يصرح إتنجهاوسن بأن المبدأ الرابع، وهو اعتبار القرآن العربي التعبيرالصريحعن الكتاب السماوي، قد أنتج فناً إسلامياً ـ الخط العربي ـ ازدهر لفترة طويلة. والكاتب هنا لا ينسى أن يقارن هذا الفن المشروع في الإسلام بـ «الدوائر التصويرية في العهدين القديم والجديد، وخاصة تلك التي تتصل بحياة المسيح» (٤٩) علمًا بأنه لا يكاد يوجد أي أساس لمقارنة ذات معنى بينهما.

وفي الوقت ذاته يرى الكاتب أن المبدأ الإسلامي بعدم خلق القرآن لم يعد له معنى. فالقرآن الآن مطبوع في لغات غير العربية، وبدونها، أي العربية وبهذا يبدو أن الحبل السُّرِّي لهذا الفن ـ إذا جاز لنا هذا التعبير ـ قد انقطع» (٥٠) وبتقديم الفنان المسلم للوحات الطبيعية وتعاطيه لفن الفوتوغرافيا، فإن «تحولاً ثورياً وحتمياً قد أخذ مكانه» (٥١)، محولاً قلب الوجود الإسلامي والثقافة الإسلامية. هكذا يستنتج إتنجهاوسن في غبطة، وفي رضا ظاهر عن التدهور

---

(٤٤) المرجع السابق ص ٢٦١.

(٤٥) المرجع السابق.

(٤٦) المرجع السابق.

(٤٧) المرجع السابق ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٤٨) المرجع السابق صـ ٢٦٣.

(٤٩) المرجع السابق ص ٢٦٤.

(٥٠) المرجع السابق ص ٢٦٦.

(٥١) المرجع السابق.

الجديد الطارىء على الفن الإسلامي.

إن الاستنتاجات السابقة للدراسات الغربية حول أشكال الفن الإسلامي ليست مجرد آراء فردية معزولة بعضها عن بعض، وإنما تمثل في مجموعها حقيقة واحدة تشغل الجزء الأكبر من هذه الدراسات.

ففي مجال نظرية الفن الإسلامي، وفي فلسفته ومعناه، لم يقدم الغرب في هذه الدراسات سوى تلك الآراء الجدلية المغرضة التي لا تقوم على أساس من الحق. وهذا يتناقض بدرجة كبيرة مع الانجازات التي حققتها تلك الدراسات ذاتها في مجالات تاريخ الفن الإسلامي والتعريف به، وتنظيمه، وتصنيف المعلومات الخاصة به. وبسبب هذا القصور فان نظرية الفن الإسلامي، والقيم الجمالية الإسلامية لا تزال مجالاً يخلو من الدارسين، وإن أي بحث إيجابي يجب أن يبدأ منذ البداية من النظرية ذاتها، طالما إننا قد أوضحنا مجالات سوء الفهم لها والخطأ في تصورها.

[وقبل البدء في إعطاء هذه النظرية تجدنا بحاجة إلى دراسة ممهدة عن طبيعة العمل الفني الديني، وخاصة في المسيحية واليهودية لما لهذه الدراسة من وثاقة ببحثنا الحالي].

* * *

الفكر الفقهي عند ابن تيمية

تقديم

أبو اليزيد عجمي

رسالة دكتوراه قدمها السيد / أحمد يوسف سليمان إلى قسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة.

نوقشت في ١٧ / ١٢ / ١٩٧٨ وأجيزت بمرتبة الشرف الثانية.

الرسالة أعدت تحت إشراف الأستاذ الدكتور / عبد المجيد محمود ـ الأستاذ المساعد بدار العلوم.

* * *

تعددت جوانب العطاء ومناحي النبوغ في شخصية أحمد بن عبد الحليم بن تيمية المتوفى (٧٢٨ هـ) وساعدت ظروف عصره ـ بما كان فيها من ضعف شوكة المسلمين وجمودهم بل وبعدهم عن التطبيق الصحيح للإسلام ـ على أن تأخذ عبقريته حقها من الاهتمام بها دراسة وتزكية، وتنوعت حول ابن تيمية البحوث فدرسه المهتمون بأصول الدين وقضايا العقيدة من جهات موقفه من قضية التأويل، ورأيه في الفرق الكلامية، وموقفه من الطوائف المتفلسفة في ميدان الفكر الفلسفي، كما درسه أصحاب الاهتمام بالمنطق ومناهج البحث من حيث قواعد المنهج في مدرسته، ومن حيث موقفه من المنطق الأرسطي، كما درسه المهتمون بتأصيل السلوك الإنساني من حيث منهجه بين مفكري الأخلاق، ومن حيث أصول التربية الإسلامية عنده. وأغرى ثراء ابن تيمية الفكري الباحثين في مجال الشريعة الإسلامية فجمع بعضهم تفسيره وعكف على دراسة منهجه فيه، ودرس بعضهم قضية السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، وكان منهؤلاء ـ الذين لفت نظرهم إلى هذا الجانب عند ابن تيمية ـ صاحب هذا البحث حيث عكف على دراسة الفكر الفقهي عند ابن تيمية مدفوعاً إلى هذا العمل بأسباب ذكرها في مقدمة بحثه فقال: «ويمكن أن أوجز

الأسباب التي جعلتني أختار هذا الموضوع «الفكر الفقهي عند ابن تيمية» إلى ثلاثة أسباب:

أولها: تشابه الظروف العصرية التي تعيشها الأمة الإسلامية وقت اختيار هذا البحث مع نفس الظروف التي عاشها ابن تيمية حيث ضعف المسلمين، وانتشار المذاهب الهدامة بينهم، والانحراف عن حقيقة الإسلام وجوهره والاكتفاء بشكله ومظهره، وكثرة البدع، وطمع الشرق والغرب فيهم.

ثانيها: لقد لاحظت أنه بالرغم من كثرة ما كتب عن ابن تيمية فإن أيّاً منها لم يحاول أن يقدم الأصول الخاصة به التي اعتمد عليها في استنباط الأحكام ولا أن يضع أيدينا على الوسائل التي حاول بها أن يصلح مسار الفقه الإسلامي بعد جموده وانحرافه عن مساره الصحيح، ولا أن يجلي لنا السمات العامة المميزة لتفكيره الفقهي باعتبارها خصائص ذاتية له.

ثالثها: إننا ـ ونحن ننادي بتطبيق شريعة الله في مجال حياتنا واستبدالها بالقوانين الوضعية لفي مسيس الحاجة إلى التعرف على مناهج المجودين في الفكر الفقهي الإسلامي لنتعرف ـ من خلال دراستهم ـ على مناهجهم في البحث والاستنباط والملاءمة بين أحكام التشريع في أدق صورها وبين واقع الناس ومعترك حياتهم».

وإذا كان الباحث قد قرر أن الحاجة إلى بحثه في هذا المجال كانت ضرورية فإنه لم ينكر سبق غيره له وافادته منهم خاصة وان الذين كتبوا عن ابن تيمية في هذا الصدد قبله أعلام مثل الشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور محمد يوسف موسى، ولكن افادته من هذه البحوث شيء، ورؤيته لضرورة استكمال ما نقصهم، واستدراك ما فاتهم شيء آخر، ولعل هذا حدث عندهم لأنهم لم ينطلقوا من رغبة في دراسة فقه ابن تيمية منهجاً وتفريعاً قدر تحريهم بيان جوانب اخرى من شخصية ابن تيمية وان كانت في المجال الفقهي ذاته.

وضمت بنية هذا البحث تمهيداً وثلاثة أبواب وخاتمة.

ويجيء التمهيد ضاماً نبذتين اعتقد الباحث ترابطهما وضرورتهما كرؤية تاريخية قبل الدخول في مجال الفكر والمناقشة، تعرض في أولى النبذتين لحياة ابن تيمية محدداً سنة مولده (٦٦١ هـ) وسنة وفاته (٧٢٨ هـ) وبين هذين التاريخين يعني الباحث بنشأة ابن تيمية وصفات النبوغ فيه، وضم الثقافة الواسعة العميقة الى هذه الصفات لتكون النتيجة الطبيعية من تراث ضخم متنوع المناحي يخلفه ابن تيمية لعالم الفكر الإسلامي، واقتضى هذا الرصد لحياة ابن تيمية أن يلمس الباحث المحن الأربعة التي مرَّ بها وسجن خلالها في سجون القاهرة، ودمشق، والاسكندرية حتى توفي في قلعة دمشق، وكأنا بالباحث يبرز أن هذه جزاءات لعقلية كهذه في مجتمع ظروفه تنتقل من سيء إلى أسوأ، إن في دنيا الفكر أو في دنيا السياسة، أما النبذة المتممة للتمهيد فهي في باب تاريخ العلوم حيث شغل الباحث نفسه بايجاز تاريخ الفقه الإسلامي خلال سبعة قرون بادئة من عصر النبوة، ومارة بفترات الازدهار وتكوين المذاهب الفقهية ومتعرضة للظروف التي أوصلت الفقه الى الجمود والانحراف عن المسار الفقهي الصحيح، وهنا تسوغ الدعوة الى الاصلاح كما صاح بها ونافح دونها ابن تيمية المصلح المجدد.

أما أصول تفكيره الفقهي فهي موضوع الباب الأول، وهذه الأصول هي:

١ ـ القرآن ويجعله ابن تيمية ـ كغيره من الفقهاء ـ صاحب الصدارة لا يقدم عليه شيئاً في باب الاستدلال. ويتحدث الباحث عن استدلال ابن تيمية بالقراءات الشاذة حيث يعتبرها في قوة خبر الآحاد. على أن منهجه بعامة كان استقراء الآيات التي تصلح لموضوع الاستدلال وتحليلها في ضوء سياقها وسبب نزولها.

٢ ـ السنة أو أهم أقسامها ـ عند ابن تيمية ـ قسمان هما: السنة المتواترة والسنة غير المتواترة، وتحت كل أقسام من حيث اللفظ ومن حيث المعنى وغير هذا. ويكمل الباحث تفصيل هذا الأصل ببيان موقف

ابن تيمية من الحديث الضعيف وكيف أنه يقبله في الترغيب والترهيب وفضائل الأعمال التي لها أصل ثابت. ويتعرض كذلك لمنهج ابن تيمية من نقد الحديث سنداً ومتناً.

ويلاحظ الباحث على استدلال ابن تيمية بالحديث ملاحظات مؤداها أنه قد يخطىء في الاستدلال بالسنة، وأنه يرجع عن خطئه هذا إذا نبه اليه وأنه قد يستدل بالحديث وهو لا يذكر اسناده ،أو يستدل بالحديث وهو لا يعلم حاله ،ولكن هذا نادر.

٣ ـ الإجماع: حيث هو عنده اجماع اقراري أو قطعي وفيه يجزم بانتفاء المخالف، واجماع ظني أو استقرائي وفيه لا يجزم بانتفاء المخالف، والاجماع عند ابن تيمية ممكن حدوثه وقد حدث بالفعل في عصري الصحابة والتابعين. على ان مستند الاجماع ـ عند ابن تيمية ـ هو الكتاب والسنة وليس القياس ومرتبة الاجماع عنده بعد السنة، ولا يقول بقول النصارى ان الاجماع قد ينسخ النص. ومراتب هذا الإجماع عند ابن تيمية أربعة هي:

أ ـ ما يجري مجرى النقل كنقلهم تقدير الصاع والمد وهو حجة باتفاق.

ب ـ العمل القديم ـ قبل مقتل عثمان ـ وهو حجة عند الأئمة الأربعة.

د ـ العمل المتأخر ـ بعد مقتل عثمان ـ وهو ليس حجة عند الثلاثة والمحققين في مذهب مالك.

جـ ـ عند تعارض الأدلة يرجح به مالك والشافعي وبعض أصحاب احمد بخلاف أبي حنيفة وبعض اصحاب احمد فلا يرجحون به.

٤ ـ أقوال الصحابة وحدُّ الصحابي عند شيخنا هو من صحب النبي ﷺ مؤمناً به ولو لحظة وهو بهذا قريب من نظرة المحدثين الى من هو الصحابي وأقوال الصحابي تختلف رتبتها بمقدار رفعها الى النبي صراحة أو ضمناً أماما كان من أقوالهم في دائرة مجال الاجتهاد ففيه

تفصيل يحسن الرجوع اليه ومثلما وجد الباحث في كلام ابن تيمية ما يسعفه دليلاً على حجة قول الصحابة من حيث الوضوح وجد ذلك في فكر تلميذه ابن قيم الجوزية فاستعان به أيضاً.

٥ ـ القياس، وهو عنده في مكان متوسط بين أن يعتمد عليه فيهجر النصوص وبين أن يهجره جملة وتفصيلاً، فهو يعتمد عليه عند الضرورة كغياب النص أو ضيق الوقت أو ما شابه ذلك، وهذا نابع من موقفه من استخدام العقل في مجال الشرعيات حيث يجب ان لا يقحم في غير مجاله.

وفصل الباحث القول في حجية القياس عند ابن تيمية وبيان العلة وأنواعها ودرجة اعتماد ابن تيمية عليها، الى غير ذلك مما يتصل ببيان موقف ابن تيمية من المصلحة المرسلة حيث يرى ان الحقيقي منها هو المصلحة الحقيقية وهي داخلة شرعاً في القياس الذي راعى الشارع جنسه البعيد فأتى بالأحكام على وفقه.

٦ ـ سد الذرائع ومنع الحيل، وابن تيمية يميل إلى سد كل ذريعة اللهم اذا كان في منحها مصلحة تفوق مفسدتها، فالأصل سد الذرائع ولديه من الأدلة ما يقوي نظرته واجتهاده. كذلك فانه يرى ان جميع أنواع الحيل حرام مستدلاً على ذلك من الكتاب والسنةوالاجماع،وابن تيمية يناقش المجوزين للحيل كاشفاً الدوافع غير الشرعية ـ التي جرتهم الى هذا المجال الخطر.

هكذا كانت هذه الأصول الستة شغل ومحتوى الفصول الستة للباب الأول من هذا البحث حيث شغل كل أصل فصلاً استغرقت جميعها ثلث هذا البحث فجاءت في قرابة المائة والخمسين صحيفة.

أما الباب الثاني (وسائل اصلاح مسار الفقه الإسلامي عند ابن تيمية) فقد مهد له البحث بتمهيد بين فيه معنى الفقه من حيث هو العلم بالأحكام

الشرعية بأدلتها التفصيلية، كما بينّ فيه وظيفة الفقه من حيث بيان الأحكام الشرعية التي تهدف إلى صلاح أحوال الإنسان دنيوياً وأخروياً فإذا تخلف الفقه عن أداء هذه الوظيفة كان للمصلحين أمثال ابن تيمية أن يبحثوا وسائل احيائه وبعثه لأداء دوره، وهذا ما ارتآه ابن تيمية في وسائله لتحرير أو لاصلاح مسار الفقه الإسلامي.

بعد هذا التمهيد تأتي فصول هذا الباب الثلاثة:

الأول منها يحمل عنوان «تحرير الفكر الفهقي من التقليد والجمود».

واقتضى هذا ان يبين الباحث أغلال الفكر الفقهي في عصر ابن تيمية من سد باب الاجتهاد، والقضية المذهبية، والقول بأن اتفاق الأئمة الأربعة اجماع الى غير هذا، ليحلو للباحث أن يضع رأي ابن تيمية في الاجتهاد والتقليد وان الأول واجب على من يملك أدواته والا فالتقليد واجب عليه، والاجتهاد يكون في فهم معنى النص كما يكون فيما لا نص فيه وهو قليل.

وينعى ابن تيمية على مقلدي عصره عدم تفرقتهم بين أقوال الشرع وأقوال الأئمة حيث يستدل بالأولى، ويستدل على الثانية. ولا يرى ابن تيمية الانتساب الى مذهب الا إذا كان من غير تعصب الى حد أنه يمكن الانتقال منه الى مذهب آخر ان وجد فيه ما يدعو الى ذلك.

على أن ذم ابن تيمية للتعصب لم ينل من قدر الأئمة عنده فهو يعاملهم بنفس موقفهم من الصحابة يجلونهم ولكن يأخذون من كلامهم وفق أسس ومقاييس سليمة، لذا كان ابن تيمية يختار من أقوال الأئمة ما يراه وفق القرآن والسنة والاجماع.

وفي الفصل الثاني من هذا الباب:«تحقيق مقاصد التشريع الاسلامي» فبين مقاصد التشريع من حيث ما يترتب على الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة مبيناً استخدام ابن تيمية لمصطلحات كالمصلحة الايجابية، أو المصلحة السلبية «درء المفاسد» وغير هذا كثير ولا يجد الباحث بدأ من بيان آراء العلماء في

بيان هل للشارع مقاصد من تشريعاته أولا؟ فيحكى آراء علماء العقيدة وأعلام الفرق كالأشاعرة والمعتزلة والماتريدية ليصل الى أن ابن تيمية يرى وجود هذه المقاصد وتحققها فعلا كما رأى الماتريديه ولا يعفي الباحث ابن تيمية من ملاحظات في هذا الصدد فهو أحياناً يذكر المقصد منقولاً عن غيره من الفقهاء دون ترجيح أو تعقيب وقد يقرن ذلك بالترجيح أو ينهيه بالتعقيب،، كما قد يخلط فيذكر مزايا التشريع مع بيان المقاصد.

أما الفصل الثالث: «محاربة الابتداع في التشريع »

فقد حدد معنى البدعة بأنها كل ما خالف ما جاء به الشرع من وجوب أو استحباب، وهي بهذا المفهوم مذمومة كلها.

وهي أنواع بعضها عيادي وبعضها عادي بعضها بالفعل وبعضها بالترك وجميعها ضلال وفاعلها آثم يختلف جرم إثمه حسب بدعته. وما جر الناس إلى هذا الابتداع إلا جهل بالقرآن والسنة، وفي هذا خطر بالغ على الأمة الإسلامية في دينها وسلوكها. ويلاحظ الباحث على هذا المعنى عند ابن تيميةملاحظات بعضها له وبعضها عليه كاعتباره فرش المساجد بالسجاجيد بدعة، والاحتفال بالمولد النبوي الشريف وغير هذا.

أما الباب الثالث (اجتهاد ابن تيمية من واقع فتاواه)

فقد جاء هذا الباب رصداً لفتاوى ابن تيمية وموقف هذه الفتاوى من موافقتها للفقهاء أو عدم موافقتها فجاء الباب كما يلي:

١ ـ ما خالف فيه ابن تيمية جمهور الفقهاء وله فيه سلف نادر في مسائل الطلاق ويشمل على مسائل منها:

أ ـ الطلاق بلفظ واحد لا يقع إلا طلقة واحدة قل أو أكثر.

ب ـ الطلاق في زمن الحيض لا يقع.

جـ ـ الطلاق في حالة الغضب لا يقع وان كان غير مزيل للعقل الى غير هذا عشرة مسائل تتصل كلها بموضوع الطلاق.

٢ ـ ما خالف فيه ابن تيمية جمهور الفقهاء وله فيه سلف نادر في غير مسائل الطلاق:

أ ـمن أكل في شهر رمضان معتقد أنه ليل فبان نهاراً لا قضاء عليه.
ب ـجواز اقدام الحائض على الطواف عند الضرورة ولا فدية عليها.
ج ـتارك الصلاة عمداً لا قضاء عليه إذا تاب بل تعتبر من التطوع.

٣ ـ ما اختار فيه قول غير المذاهب الأربعة وله فيه سلف كثير مثل.
أ ـ جواز قصر الصلاة فيما يسمى سفرا قل أو كثر زماناً ومكاناً
ب ـ جواز وطء الوثنيات بملك اليمين
جـ ـ سجود التلاوة لا يشترط له وضوء وهو مذهب ابن عمر.

٤ ـ ما اختار فيه ابن تيمية رأي بعض أقوال الأئمة الأربعة وهو غير مشهور عن أحمد وفي هذا مسائل.

٥ ـ ما اختار فيه ابن تيمية من غير المشهور في المذهب الحنبلي، وفيها مسائل هذه هي الخمسة فصول التي ضمـها رصد الفكر الفقهي لابن تيمية وهي فصول لا تغني الاشارة فيها عن المطالعة والمناقشة مما لا يتسع له المجال هنا.

وفي نهاية هذا الباب يلخص الباحث نتائجه لتخلص إلى مكانة ابن تيمية في الفقه وخصائص عبقريته من حيث الواقعيةوالشمولية،والوسطية ـ كما يذكر هو ـ ثم يصف تفكيره الفقهي بأنه حنبلي أولا ـ مجتهد ثانياً ويصنف ما اجتهد فيه الى تصنيفات تجيء لتركز توصيات ومقترحات هي جماع ما عنى به الباحث نفسه خلال بحثه هذا.

وبعده فالبحث جيد في بابه، وهو يمتع قارئه وان كان يعنيه من حيث كثرة التمهيدات التي تقترب من أحجام الفصول من جهة، ومن حيث استخدام بعض الألفاظ كالوسطية بمعنى رأياً بين طرفي تطرف على ان هذا هو الحق، وهو مصطلح أطلقه باحثو الأخلاق في باب الفضائل عند اليونان ومن سلك مسلكهم، واستخدامه عـرياً عـن دليل قرآني يوضح المقصود منه يوهم

ان لم يكن يلبس، كذلك فإن الباحث حين يستخدم كلمة ملاحظات على كذا يعدد أشياء بعضها لابن تيمية فيه حق، فما كان أحراه بأن يقصر الملاحظات على ما يأخذه على ابن تيمية خاصة وانه سياق الملاحظات يقضي بهذا المعنى، كذلك فإن حرص الباحث على تركيز نتائج مباحثه في آخر كل باب أمر طيب غير أنه لم يفعله إلا في الباب الثالث، ولست أدري ما السبب، خاصة وأن جميع أبواب الرسالة يمكن فيها هذا المنهج كذلك فإن التقسيم في الباب الأخير يمكن أن يكون بشكل آخر، فابن تيمية حين لا يوافق رأي الأئمة الأربعة يستوي من هذا أن يكون موضوع هذا الاجتهاد الطلاق أو غيره ما دام في إمكاننا التنبيه على ذلك.

أياً كان الأمر فقد حلل الباحث كثيراً وعقب وناقش الأدلة فوافقه الصواب في كثير من مناقشاته لأدلة ابن تيمية وان تهيب أحياناً وهو يختار رأيه الذي يرتضى بناء على فهمه وتحليلاته. نفع الله بعلمه وبارك فيه وتقبل منه والله المستعان.

Vol 5 No. 23 · RAMADAN · SHAWWAL DHU AL QA'DAH

JULY · AUGUST · SEPTEMBER

al-Muslim al-Mu'āsir

The Contemporary Muslim